



**Universitat de les Illes Balears**

Departament de Filosofia

**LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE ANDRÉ GORZ.  
LAS SOCIEDADES AVANZADAS Y LA CRISIS DEL  
PRODUCTIVISMO**

Joaquín Valdivielso Navarro

Tesis dirigida por  
Bernat Riutort Serra

**LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE ANDRÉ GORZ.  
LAS SOCIEDADES AVANZADAS Y LA CRISIS DEL  
PRODUCTIVISMO**

Joaquín Valdivielso Navarro

Tesis dirigida por  
Bernat Riutort Serra

ISBN : 84-690-0034-9

Universitat de les Illes Balears  
Palma de Mallorca 2001

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	4
AGRADECIMIENTOS .....	13
LISTA DE ABREVIATURAS .....	14
 <b>PARTE I. EN EL MARXISMO EXISTENCIALISTA</b>	
CAPÍTULO 1. DE LA FENOMENOLOGÍA A LA TEORÍA SOCIAL .....	16
1.1. El sujeto .....	17
1.2. La historia .....	37
CAPÍTULO 2. EL NEOCAPITALISMO .....	57
2.1. Estrategia obrera .....	59
2.2. Cambios en la fuerza de trabajo .....	74
2.3. El desarrollo de las fuerzas destructivas .....	86
 <b>PARTE II. LOS LÍMITES DEL PRODUCTIVISMO</b>	
CAPÍTULO 3. LA CRISIS DE LA SOCIEDAD DEL TRABAJO .....	97
3.1. El sujeto revolucionario .....	99
3.2. Cambios en el mundo productivo .....	104
3.3. La cultura del trabajo .....	117
CAPÍTULO 4. EL TRABAJO Y LA EMANCIPACIÓN .....	133
4.1. La teoría de los tipos de trabajo .....	133
4.2. Liberación y trabajo: autonomía/heteronomía .....	151
4.3 La liberación en el trabajo .....	160
CAPÍTULO 5. LA CRISIS ECOLÓGICA .....	176
5.1 Dos crisis en una .....	178
5.2 Dimensiones de la crisis .....	183
5.3 Ecologismo o ambientalismo .....	196
CAPÍTULO 6. EL ECOLOGISMO POLÍTICO .....	205
6.1. La sociedad, ¿el espejo de la naturaleza? .....	205
6.2. Los límites del sistema I: formas de dominación .....	220
6.3. Los límites del sistema II: contra la dominación .....	235
 <b>PARTE III. MÁS ALLÁ DEL PRODUCTIVISMO</b>	
CAPÍTULO 7. PENSANDO LA MODERNIDAD .....	247
7.1. Revolución reflexiva .....	247
7.2. Racionalidad económica, capitalismo, socialismo .....	263
CAPÍTULO 8. LAS POLÍTICAS DEL TIEMPO LIBERADO .....	281
8.1. La reducción del tiempo de trabajo .....	283
8.2. Un ingreso garantizado .....	300
8.3. El sector no mercantil .....	312
 EPÍLOGO. La filosofía política de André Gorz .....	319
 BIBLIOGRAFÍA .....	324
1. André Gorz .....	324
2. Bibliografía complementaria .....	330

## INTRODUCCIÓN

Durante las últimas décadas las sociedades capitalistas avanzadas han experimentado una serie de cambios políticos, económicos y culturales de gran importancia y trascendencia, ya con efectos planetarios. Estas transformaciones se expresan de forma cada vez más acentuada, especialmente desde finales de los años ochenta, en un rápido cambio tecnológico patente tanto en las nuevas formas de organización de la producción como en los patrones de consumo y en los estilos de vida.

Alrededor de esta cuestión, con importantes diferencias entre ellos, numerosos autores y escuelas han teorizado la necesidad de pensar en un nuevo modelo social más acorde con los nuevos tiempos, teniendo presente sobre todo el reavivar de la cuestión social tras el final del pleno empleo y la crisis del Estado de Bienestar. Incluso a principios de siglo XXI, cuando aquella época dorada del capitalismo, la del pleno empleo, nos parece tan lejana, cuando la vivencia del paro y de los empleos atípicos se han convertido en lo “típico”, incluso cuando la estadística apunta a una reducción notable del desempleo en los países de la OCDE, no hay estudio sociológico que haga descender al paro del primer o el segundo puesto en el ránking de las preocupaciones de la mayoría de la población.

La falta de empleos estables para todos no es más que la punta del iceberg de las profundas transformaciones experimentadas en la estructura productiva mundial, y en patrones culturales fuera y dentro del mundo del trabajo. Por supuesto una de las dimensiones más relevantes de estas transformaciones tiene que ver con la creciente concienciación de que la interacción entre la sociedad y el entorno natural es cuando menos conflictiva, sino preocupante. En cualquier caso, estos temas no son predominantes en la discusión académica en los ámbitos filosóficos, toda vez que, cuando son tratados, no suelen ser contemplados como retos de importancia para los marcos teóricos más aceptados.

Además, no es frecuente que quienes más esfuerzos críticos acometen en el tratamiento de las sociedades desarrolladas sean capaces de integrar a un tiempo la cuestión ecológica y la cuestión social, y eso a pesar de los grandes avances logrados en los últimos diez o quince años<sup>1</sup>. La perspectiva keynesiana-productivista subyace, a mi juicio, en buena parte de la crítica de izquierdas al neoliberalismo y la globalización, mientras que, por otro lado pero para lo mismo, el antimodernismo es aún fuerte en el seno de la teoría política verde<sup>2</sup>, tanto como la falta de dimensión política<sup>3</sup>. En relación con esto, que la filosofía

---

<sup>1</sup> LIPIETZ, A., 1993: *Vert espérance. L'avenir de l'écologie politique*. Paris: La Découverte; OFFE, C., 1996: *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Madrid: Sistema.

<sup>2</sup> SHIVA, V., 1997: *Ecofeminismo*, Barcelona: Icaria.



política, o la filosofía en general, se enraíce en primer lugar en el suelo de la experiencia cotidiana o en un acercamiento riguroso al momento histórico en que tiene lugar, no es una tendencia dominante en la obra académicamente más respetada en estos momentos. Quizás por eso sea más fácil encontrar autores predispuestos a tratar problemas como el de la cuestión social, el desarrollo, o la justicia en general (pienso por ejemplo en Philippe Van Parijs, Amartya Sen y John Rawls respectivamente) casi exclusivamente en términos constructivistas-formalistas, lo que ha atraído buena parte de la tarea investigadora heredera de las distintas tradiciones de izquierdas hacia un “centro políticamente correcto”. Quizás también por eso se explique la fuerza con que la sociología de izquierdas (Offe, Beck, Giddens) le está comiendo el terreno a la filosofía política en el debate social.

André Gorz es una excepción en ambos sentidos, como intentaremos mostrar en estas páginas. Con un pie en los nuevos movimientos sociales y otro en el mundo sindical, Gorz ha sido pionero en el análisis de los cambios en el mundo del trabajo, en la elaboración de una *ecología política del capitalismo*<sup>4</sup>, en la ruptura con los principales dogmas de la vieja izquierda y en la propuesta de un programa sociopolítico para los nuevos tiempos. Eso es lo que intentaremos mostrar en este trabajo. Lo dividimos en tres partes más un capítulo final de conclusiones. En la primera parte (cap. 1 y 2), de forma más o menos diacronica, buscaremos en los orígenes vitales e intelectuales de Gorz sus compromisos teóricos más relevantes. El resto del trabajo, a pesar de que incluirá algunas referencias históricas, tiene una estructura temática, dividida según los puntos que hemos considerado más relevantes para enfocar la obra de Gorz como una crítica del productivismo y como un proyecto político de superación. En la segunda parte (cap. 3 a 6) será tratado el núcleo de lo que denominamos la crítica gorziana del productivismo, desde el punto de vista del mundo del trabajo, en primer lugar (cap. 3 y 4), y desde el punto de vista de los recursos naturales, después (cap. 5 y 6); de alguna manera, la crisis del productivismo deriva de cambios en la reproducción del “factor trabajo” y del “factor tierra”, utilizando la terminología de la economía política clásica. El tema de la tercera parte (cap. 7 y 8) serán los aspectos más normativos, el proyecto político de la *Sociedad del Tiempo Liberado*. El capítulo final, partiendo del postulado de que no puede haber filosofía política sin una filosofía social, intentará condensar los asuntos más destacados a lo largo del trabajo. Se trata de la siguiente idea.

Gorz adopta simultáneamente una teoría social de cuño marxista, basada en el conflicto de clases, y otra influida por el segundo Sartre, basada en la tensión heteronomía/autonomía. Sin la primera no puede explicar las sociedades capitalistas, sin la segunda no puede explicar los cambios antropológicos en las sociedades avanzadas ni fundamentar una propuesta política externa al ámbito productivo (como se entiende este término normalmente). Como las sociedades avanzadas también son capitalistas, bebiendo de

---

<sup>3</sup> FOLCH, R., 1998: *Ambiente, emoción y ética*. Barcelona: Ariel.

<sup>4</sup> LITTLE, A., 1996: *The political thought of Andre Gorz*, New York: Routledge.

ambas fuentes, Gorz consigue un modelo muy atractivo y sugerente; sin embargo, ambas no son ontológicamente compatibles. Esta es, de forma resumida, una tesis, hasta donde yo sé, olvidada en la literatura especializada, más proclive a subrayar el Gorz existencialista<sup>5</sup>, y a pensar que el Gorz marxista se acabó en 1980. Nada de eso.

En cualquier caso, no se persigue aquí entablar una discusión con los tres o cuatro autores que se han esforzado en serio para entender la obra de Gorz, y a los que tanto debe este trabajo<sup>6</sup>. Por contra, la orientación es triple. De un lado, aportar algún contenido de provecho a los espíritus inquietos y a la circulación de ideas en general; de otro, hacerlo en el campo especializado en cuestión, en este caso la filosofía política; finalmente, en el campo más especializado aún de las monografías sobre el tema escogido, en este caso el pensamiento de André Gorz. Sabiendo que el resultado nunca puede satisfacer estas tres condiciones a la vez, la perspectiva adoptada aquí se inclina más hacia la presentación crítica de la obra de un autor poco y mal conocido en nuestro entorno que al trabajo excesivamente académico. Es decir, en vistas de las malas interpretaciones y de las, a menudo, deficientes traducciones que circulan de la obra de Gorz, el objetivo es dejar que “él hable por sí mismo”, intentando aclarar más que descartar sus argumentos. Eso implica que con frecuencia usaremos textos y citas literales del autor, sin intentar abusar, pero sin olvidar que su recurso a un lenguaje vivo, si se quiere excesivamente metafórico y periodístico, debería quedar plasmado en estas páginas. Como mi verbo no es tan vivo, mejor será hacerlo con el suyo. Por contra, minimizamos el uso de las referencias a los comentaristas especializados, de las que rebosan la mayoría de los textos académicos, con la idea de no perder la dimensión de los textos originales.

Los estudiosos de Gorz suelen dedicar especial atención a la clasificación de su pensamiento: anarquista, socialista, comunista, leninista, existencialista, ecologista, ambientalista, industrialista, productivista, utopista..., y combínese con anti—, neo— y post— de todas las formas posibles. Nuestra postura aquí, de forma resumida, es que Gorz es un renovador valiente y comprometido del pensamiento de izquierdas. Comprometido especialmente como periodista y escritor combativo; valiente por la continua renovación de aspectos importantes de su pensamiento a partir de corrientes diversas y, sin embargo, casi siempre teóricamente consolidadas.

De tener que etiquetarlo, diríamos que es moderno antes que posmoderno<sup>7</sup>, ecologista antes que productivista<sup>8</sup> o ambientalista<sup>9</sup>, neomarxista antes que antimarxista<sup>10</sup>, progresista

<sup>5</sup> BOWRING, F. 1996a: *André Gorz: An Existential Legacy*, University of Lancaster (tesis de doctorado microfilmada); TATMAN, J. Y LODZIAK, C., 1997: *Andre Gorz; a critical introduction*. Chicago: Pluto Press.; DA SILVA, J. P., 1993: *Alienation, Work and utopia: a study of the thought of Andre Gorz*, Ann Arbor: UMI Dissertation Services (tesis de doctorado).

<sup>6</sup> BOWRING, TATMAN Y LODZIAK especialmente.

<sup>7</sup> Contra FRANKEL, B., 1989: *Los utópicos postindustriales*, Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.

<sup>8</sup> Contra STRANGE, G., 1996: “Which path to paradise? Andre Gorz, political ecology and the green movement”.

<sup>9</sup> Contra BOOKCHIN, M. 1980b: *Toward an ecological society*. Montréal: Black Rose Books.

antes que reaccionario<sup>11</sup>. Es un autor que hay situar sin duda en el socialismo por su defensa de la justicia social y la crítica de las relaciones de producción. Que se ha adaptado a los retos de “nuevo paradigma<sup>12</sup>” y que, por tanto, ha desplegado el tema de la justicia sin perder de vista nuevos desafíos, especialmente el del ecologismo, es decir, extendiendo la idea de poder y la preocupación por lo político más allá de las relaciones de producción. Del que, utilizando una terminología prestada<sup>13</sup>, podemos decir piensa en clave de “modernidad compleja” y de “políticas de vida”, y que, por eso, su filosofía política es una filosofía de la realización personal. Que, a pesar de lo anterior, no ha perdido de vista el análisis de la realidad social del capitalismo, o, lo que es lo mismo, que sostiene su filosofía política sobre una filosofía social crítica. Que parte de una ontología y una filosofía moral explícita y rica, alimentada básicamente en la fenomenología existencialista. Por supuesto, en especial en este último punto, habrá tensiones y contradicciones en su obra que este trabajo, hasta dónde modestamente alcance, intentará mostrar. Pero una apuesta teórica y práctica como esta tiene también ventajas. La que me viene a la cabeza en primer lugar es que no se deja encorsetar en las categorías *ad hoc* con que filósofos liberales pretenden definir a los pensadores de izquierda y situarlos en lo que entienden por filosofía política contemporánea<sup>14</sup>. Otra es que no dialoga sólo con los textos, dialoga con su tiempo, pone a prueba sus ideas en la interpretación y transformación del entorno del que se alimenta. Por eso tiene mayor utilidad para los que se intentan entender a ellos mismos y su tiempo.

Antes de pasar a dar una pequeña noticia biográfica de nuestro autor, quiero pedir disculpas por el uso de términos políticamente incorrectos, como “hombre” por “humanidad”, para los cuales tengo en mente el sentido neutro, que incluye por igual a hombres y mujeres. Pero pido aún más disculpas por el desconocimiento que tengo de las cuestiones de género más elementales, en el sentido de que cuando me he visto enfrentado a cuestiones como la identidad, la “reflexión pura” del existencialismo o el trabajo doméstico, entre otras, temía estar perdiendo la perspectiva. Será otra carencia más, que esperamos aligerar en el futuro.

Buena parte de lo que sabemos de la biografía de Gorz se lo debemos a él mismo. Como iremos viendo, su único trabajo autobiográfico, *Le Traître*<sup>15</sup>, a pesar de que nos da referencias concretas sólo hasta la edad de treinta años, permite una caracterización de su carácter de suma importancia. Y a pesar también de que a menudo ha inducido a error a sus

---

<sup>10</sup> Contra WOOD, E. M., 1986: *The retreat from Class: A New 'True' Socialisme*, London: Verso.

<sup>11</sup> Contra SAYERS, 1991: “Gorz on Work and Liberation”, *Radical Philosophy*, núm. 58, p. 18.

<sup>12</sup> OFFE, C., 1992: “Nuevos movimientos sociales: desafío a los límites de las política institucional”, en *La gestión política*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.

<sup>13</sup> BECK, U., y otros, 1997: *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza.; GIDDENS, A., 1992: *La transformación de la intimidad*. Madrid: Cátedra.

<sup>14</sup> KYMLICKA, W., 1995: *Filosofía Política Contemporánea. Una introducción*, Barcelona: Ariel.; GARGARELLA, R., 1999: *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona: Paidós.

<sup>15</sup> *El Traidor*, T a partir de ahora (1978: *Le traître*, Paris: Seuil)

comentaristas<sup>16</sup> pues falseó ciertos datos con la idea de que nunca pudiera llegar a conocimiento de su madre lo que allí se dice. En cualquier caso, con estas referencias, y las que podemos ir entresacando de su extensa obra, y las de los estudios dedicados a ella —con una deuda especial por nuestra parte con el trabajo de Finn Bowring—, iremos incorporando las noticias biográficas a lo largo del desarrollo de los temas. Aún así, conviene alguna referencia inicial.

En 1923, en Viena, nace Gerhart Hirsch del matrimonio entre Jacob, comerciante judío de origen moldavo, y María, de una familia de Bohemia. El antisemitismo de su madre ya podía intuirse en la propia elección del nombre de su hijo varón, en homenaje al más que probablemente pronazi Gerhart Hauptmann, premio Nobel de literatura en 1912. Hasta el punto de que acabó convenciendo a su marido de que adoptase la profesión católica de fe e incluso cambiase su apellido por el de Hauptmann. Sólo mucho más tarde el joven Gerhart adoptará el seudónimo de André Gorz.

La difícil convivencia entre sus progenitores, el desplazamiento que significará la llegada de su hermana, las expectativas de una madre excesivamente dominante, la sensación de desorientación que experimentará en su adolescencia, darán lugar a un personaje especial, marcado por la “pesada carga” de un fuerte sentimiento de culpa y a la vez de una personalidad fragmentada. Una adolescencia difícil, más difícil en cuanto transcurre en un marco definido por el nazionalsocialismo del Tercer Reich: primero en Austria, después en Suiza, donde pasó internado buena parte de la Guerra, tras llegar en vísperas de la invasión alemana de Polonia. El relato, de mano del propio Gorz, de aquellos años (más adelante entraremos en detalles), y de los inmediatamente posteriores, es realmente sombrío.

Tras algún intento fallido de evasión “estetizante”, e incentivado por un fugaz encuentro con Sartre, el proyecto vital de Gerhart —ahora Gérard— da un giro importante. Estamos en 1946, cuando sólo contaba 23 años, y Sartre ha quedado impresionado por el dominio de aquel joven del texto del *El Ser y la Nada*. La válvula de escape, probablemente abierta por aquel encuentro, impulsa al joven Gérard a la redacción de un monumental tratado de ética fenomenológica, *Fondaments pour une morale*<sup>17</sup>. El texto, condenado al sueño de lo justos hasta veinte años después de ser acabado, consumió casi diez años de los esfuerzos intelectuales del joven. Entre diciembre de 1955 y septiembre de 1956, Gorz redacta *le Traître*, que será publicado por primera vez dos años después, a causa del retraso del prologuista, Jean-Paul Sartre. *El Traidor* será no solamente una autobiografía, introspectiva, descarnada y sobrecogedora, del tránsito del joven incapaz de identificarse con ninguno de los papeles que su entorno le asigna, al periodista comprometido con una política de transformación radical de la sociedad. Será también la justificación y génesis del proyecto vital y político gorziano, en una reflexión de los principios filosóficos de fondo a partir de los

<sup>16</sup> BOWRING, *op. cit.* 1996, al que seguimos muy de cerca en este punto; p. 2.

<sup>17</sup> *Fundamentos para una moral* (1977b: *Fondaments pour une morale*, Paris: Galilée).

cuales encarar la vida (con reminiscencias del *¿Qué es la literatura?* de Sartre, de 1947). Y será también la aplicación a sí mismo del método desarrollado en *Fondaments*.

El compromiso político al que aspira tiene su primera gran prueba de fuego con *La morale de l'histoire*<sup>18</sup>. El texto, de 1959, está en clara continuidad con sus dos primeros trabajos de, podríamos decir, fundamentación ontológica y ética. Además cierra en algún sentido un periodo de su obra, el de la búsqueda de las categorías básicas de su filosofía, el de lo que será el trasfondo siempre presente de su extenso trabajo posterior en filosofía social y política. Las tesis centrales de su pensamiento, en ese momento, son sobre todo una crítica existencialista al marxismo ortodoxo, crítica que obviamente no podía cuajar en la izquierda francesa, mayoritariamente decantada por la ortodoxia personalizada en el Partido Comunista Francés (PCF) y por el sindicalismo más cercano a él, el de la CGT. Sin embargo, circuló con una fluidez importante en países como Italia o España, donde de forma clandestina ya se podía acceder a una traducción más que aceptable desde 1964.

Casado, en 1949, se trasladó a París donde, tras haber tenido un par de empleos diferentes, entra a trabajar en el *Paris Press*, un modesto diario de izquierdas en que comienza a publicar como Michel Bosquet, pseudónimo que conservaría, más o menos ocasionalmente, también en otras publicaciones mayores, como *Écologie et Liberté*, hasta los años setenta. En el 55 pasó a colaborar, como editor en temas económicos, en *L'Express*. Es ahí donde, temeroso de que el radicalismo de sus artículos pusiera en dificultades la tramitación de su nacionalidad francesa, adopta el pseudónimo Gorz, en referencia a una pequeña ciudad más o menos compartida entre Italia, Austria y Eslovenia (aunque hoy forme parte del territorio de la primera), ejemplo de multiplicidad y fragmentación con que Gérard se sentirá identificado. Ambos pseudónimos serían utilizados simultáneamente durante los sesenta, no sin dar lugar a alguna confusión, como la de aquel<sup>19</sup>, que al reseñar una de los libros de Gorz, señalaba que una de sus tesis "es similar a la que arguye otro escritor francés, Bosquet".

1961 marca una fecha importante. Se incorpora a *Le Temps Modernes*, referencia inexcusable en la prensa francesa del siglo XX, la revista que funda en 1945 un núcleo de existencialistas de izquierdas apadrinados al mismo tiempo por Sartre y por Merleau-Ponty (que fallecería al poco de entrar Gorz, en el 61), el joven Gérard asume responsabilidades similares a las que éste ejerció durante el periodo 1945-50. Como encargado de temas económicos la tarea de —el ahora— Gorz va a incidir en la posición ideológica de la publicación y en su compromiso con la crítica social, especialmente contra la represión francesa en Argelia. Pero va a ser especialmente original al extender y elaborar ideas que, de alguna forma, abrían una alternativa de izquierdas a la tendencia burocrático-estalinista en

<sup>18</sup> 1959: *La morale de l'histoire*, Paris: Seuil.

<sup>19</sup> KELLY, J., 1977: "Review of *The Division of Labour: The Labour Process and Class Struggle in Modern Capitalism*", *Capital and Class*, p. 132.

que estaba sumido el movimiento obrero francés. Las ideas de sindicalistas radicales italianos, como Bruno Trentin o Vittorio Foa, así como las que el propio Gorz va a ir teorizando en los años sesenta, son un incentivo para el movimiento obrero y para el movimiento estudiantil al mismo tiempo. Es más que probable que *Les Temps Modernes* se decantara hacia lo político más que hacia lo literario<sup>20</sup> sólo bajo la batuta de Gorz.

En 1964, a la vez que publica *Stratégie Ouvrière et néocapitalisme*<sup>21</sup>, colabora en la fundación de *Le Nouvel Observateur*. Ambos acontecimientos tienen mucho que ver con una cierta ruptura con Sartre, con su renuncia a tener ninguna esperanza en las posibilidades del movimiento obrero una vez que se ha aprobado el Tratado de Roma y a desplazar el sujeto de cambio hacia el tercermundo. El europeísmo de Gorz, su esfuerzo por abrir una vía de renovación en la política y la teoría de la izquierda europea, va dando como resultado un gran volumen de publicaciones y de colaboraciones: el propio *Stratégie Ouvrière et néocapitalisme*<sup>22</sup>; *L'intégration européenne et le mouvement ouvrier*<sup>23</sup>, con la colaboración de, entre otros, Ernest Mandel o Serge Mallet; *Le socialisme difficile*<sup>24</sup>.

Buena parte de sus trabajos son traducidos al inglés, algunos de ellos como artículos. En este sentido será crucial la plataforma privilegiada que será *The New Left Review*, y no sólo durante esos años, además de la que significará más tarde *Telos*, en St. Louis. Pero incluso con mayor rapidez que los textos ingleses, las traducciones castellanas de sus libros circulan con soltura, si bien con unos tres o cuatro años de retraso respecto a las ediciones francesas. En el 2000, ninguna de las obras centrales, excepción hecha de *Fondaments*, ha dejado de ser traducida al castellano.

Durante los años setenta, y a pesar del peso que tendrán en su obra los eventos del Mayo francés, el tronco de su pensamiento continúa centrado en la crítica del capitalismo desde las relaciones sociales de producción. En 1973 ve la luz su compilación *Critique de la division du travail*<sup>25</sup>, probablemente el único texto de Gorz que es posible encontrar citado hoy día como una fuente válida en autores pertenecientes al “viejo marxismo correcto” (El término, utilizado por Wood, refiere al marxismo no neo ni postmarxista). En la recepción de Gorz en España el recelo del marxismo de viejo cuño será aún más claro, y quedará marcada sobre todo negativamente para buena parte de sus comentaristas.

Eso tiene mucho que ver con la dimensión cultural, civilizatoria, que Gorz va dando a su crítica del capitalismo. En *Critique du capitalisme quotidien*<sup>26</sup>, es más que evidente que

<sup>20</sup> LITTLE, *op. cit.*, p. 24.

<sup>21</sup> Paris: Seuil, 1964 (EON a partir de ahora).

<sup>22</sup> Ampliado en 1969 y reeditado como *Réforme et révolution* (RR desde ahora)

<sup>23</sup> 1963b: *L'intégration européenne et le mouvement ouvrier*, Paris: Etudes et documentation internationales.

<sup>24</sup> 1967: *Le socialisme difficile*, Paris: Seuil (SD desde ahora). Es una compilación de ensayos breves —algunos de ellos presentados como conferencia durante una estancia en Méjico en la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales en 1966, donde entabló amistad con Herbert Marcuse...

<sup>25</sup> 1973b: *Critique de la division du travail*, Paris: Seuil (CDT desde ahora).

<sup>26</sup> 1973a: *Critique du capitalisme quotidien*, Paris: Galilée. Una recopilación de artículos del propio Gorz, editados en diversas revistas entre 1966 y 1972, (C desde ahora)

las teorías gorzianas del consumo, la reproducción de la fuerza de trabajo, la estructura de clases, la dinámica del capitalismo... no pueden ser reducidas a los esquemas del marxismo mecanicista. Eso se hará más que evidente cuando Gorz, con la publicación de *Écologie et Politique*<sup>27</sup>, y *Écologie et Liberté*<sup>28</sup> anticipe la crítica del ecologismo político a las condiciones de reproducción del capitalismo.

Mientras tanto, Gorz va asumiendo mayores responsabilidades en *Le Temps Modernes*, más allá de las duras polémicas<sup>29</sup> que tendrá con algunos colaboradores y con los maoístas, más o menos zanjadas con la dimisión de Gorz en 1974, después que, por prescripción suya, se editase un monográfico sobre el movimiento sindical italiano *Lotta Continua*. Y es que las 12.000 copias, de 300 páginas, no llegaron a venderse... hasta dos meses después, cuando el fracaso ya había sido asumido.

De ese modo tiene la ocasión de salir de París con Kay, su mujer, y trasladarse a la Borgoña, donde redacta su obra quizás más polémica, publicada en 1980 (el año de la muerte de Sartre) bajo el extravagante título de *Adieux au prolétariat*<sup>30</sup>. Independientemente de los malentendidos a que haya dado lugar (que le han estigmatizado más como un traidor al marxismo, y, de rebote, a la izquierda, que como un renovador), *Adiós al proletariado* marca una cesura en la obra de Gorz. Esta cesura, como veremos más adelante, no tiene que ver tanto con algún tipo de renuncia a una teoría social basada en el análisis de clases (que es lo que han visto buena parte de sus comentaristas), como en un desplazamiento en un proyecto político centrado en el mundo del trabajo a otro, con un compromiso valorativo similar, exógeno al mundo del trabajo.

Por eso sus obras posteriores, especialmente *Les chemins du paradis*<sup>31</sup>, de 1983, *Metamorphoses du travail*<sup>32</sup>, de 1989, incluso *Misères du présent, richesse du possible*<sup>33</sup>, de 1997, son una continuación y un desarrollo permanente de la vía abierta en 1980. De entre todas ellas, y de entre los artículos publicados durante esos casi veinte años<sup>34</sup> hay que destacar *Metamorfosis del trabajo*, quizás el texto de mayor calado teórico de Gorz desde su época sartriana, del que más provecho intentamos sacar. Y no es que haya dejado de lado el existencialismo: éste es el transfondo permanente de toda su obra, aún cuando simultáneamente Gorz utilizará categorías neomarxistas y habermasianas, aún cuando continúa recurriendo a algunas influencias de antaño, como al libertario Ivan Illich, que descubrió en lo setenta, o al utopista de la tecnología, Alvin Toffler. En nuestra opinión, y

<sup>27</sup> 1975a: *Écologie et politique*, Paris: Galilée. Otra recopilación de artículos propios (EP desde ahora).

<sup>28</sup> 1977a: *Écologie et Liberté*, Paris: Galilée (EL desde ahora).

<sup>29</sup> La más accidentada de sus disputas acabó con la salida de Bernard Pingaud y J.-B. Pontalis (Kelly, M. 1998: "The Politics of Gorz", p. 101).

<sup>30</sup> 1980a: *Adieux au prolétariat*, Paris: Galilée (AP desde ahora).

<sup>31</sup> 1983a: *Les chemins du paradis. L'agonie du capital*, Paris: Galilée (CP desde ahora).

<sup>32</sup> 1989a: *Metamorphoses du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique*, Paris: Galilée (MT).

<sup>33</sup> 1997a: *Misères du présent, richesse du possible*. Paris: Galilée (MP).

<sup>34</sup> Una buena selección de algunos puede encontrarse en 1991a: *Capitalism, socialisme et écologie. Désorientations, orientations*, Paris: Galilée (CSE).

como intentaremos mostrar, todas estas influencias son difíciles de casar sin caer en alguna contradicción importante, más aún una vez que Gorz se muestra más permeado por corrientes y categorías de auténticos pesos pesados de la intelectualidad, como será especialmente el caso de la teoría de la acción comunicativa de Habermas (pero también de Beck, Glatz, Touraine, etc.).

No obstante, a estas alturas, la recepción de la obra de Gorz ya ha dejado de estar más determinada por la polémica y los malentendidos —que Gorz intencionadamente ha buscado a menudo— y tiende a situarlo como un referente inexcusable de la investigación sociopolítica, al menos en la teoría del trabajo, el ecologismo político, y en la renovación del socialismo... y esto no es poca cosa. En buena parte eso se debe al mayor compromiso con el rigor expositivo que Gorz ha mostrado últimamente. Quizás en algo a su jubilación como periodista, al mayor tiempo para la elaboración teórica. Pero en algún grado importante se debe también a la propia evolución “reflexiva” de las sociedades en la cuales y para las cuales Gorz escribe. En ese marco no sólo ha sido un constante acicate de la discusión, sino un adelantado a su tiempo en no pocas ocasiones. A saber, una excelente guía, en sus más de cincuenta años de escritor, de no pocas de las transformaciones y continuidades en el devenir de las sociedades desarrolladas, hoy ya de las sociedades globalizadas. Veámos de qué forma.



## AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no hubiera sido posible sin la colaboración de la Fundación Caja Madrid, gracias a cuyo apoyo económico he podido “liberarme”, como diría Gorz, del tiempo necesario para realizarlo. Igualmente se ha beneficiado del marco proporcionado por el Programa Sectorial de Promoción General del Conocimiento (SEC 2000-1235) al grupo de investigación *Política, trabajo y sostenibilidad* del Departamento de Filosofía de la *Universitat de les Illes Balears* (UIB), del que formo parte. Quería expresar también mi agradecimiento a los compañeros de Departamento de Filosofía de la UIB, así como al servicio de documentación y al personal de secretaría, sin cuya eficiente logística los aciertos que se le pueden atribuir a este trabajo no habrían sido realidad. No menos a quienes correspondió la tarea de juzgar esta tesis, por el trato cordial, el esfuerzo mostrado en la lectura y revisión del texto, y los comentarios constructivos pero no carentes de crítica al mismo: a los maestros José Manuel Bermudo Ávila, Antonio García Santesmases, Jorge Riechmann Fernández, Alejandro Miquel Novajra y Juan Miguel Piquer Montoro.

Tampoco hubiera sido posible sin el apoyo de quienes me han estimulado y ayudado a realizarlo. Más que a nadie a Bernat Riutort Serra, por muchos motivos, en especial por su paciencia y honestidad. Como a los demás, ninguna atribución se les puede hacer respecto a las lagunas y limitaciones que este trabajo pueda tener. Como a él, a José Luis Reina y a Alejandro Miquel les dejo a deber la amistad, en este caso agitada en el cóctel de la duda y la más sana sorna. Maria Antònia Carbonero, Àngel Valencia, Andy Dobson, y un largo etcétera de amigos e investigadores pertenecientes al mundo de la filosofía y del análisis social en general han contribuido sin duda a alimentar las reflexiones imprescindibles para acercarse a los temas aquí tratados.

A mis abuelos, padres, hermanos, con cuya biografía pude hacerme una idea del *shock* vital que han supuesto algunos de los temas que aquí se tratan: el paso del mundo agrario al mundo moderno, la industrialización y la desindustrialización, el desapasionamiento de la política, la liberación femenina, el asilvajamiento del mercado y la organización del trabajo... las fuentes cotidianas de la experiencia y la crítica social. En último lugar quería darle un “*gràcies de tot cor*” a Bàrbara Riera, quien, para bien, tan presente estuvo desde el principio hasta el final del trayecto vital en que, inevitablemente, se inserta una investigación de este tipo.

## LISTA DE ABREVIATURAS

Abreviatura	Orden de redacción	primera edición
<i>T</i>	<i>Le Traître</i>	1978
<i>FM</i>	<i>Fondaments pour une morale</i>	1977
<i>MH</i>	<i>La morale de l'histoire</i>	1959
<i>SO</i>	<i>Stratégie ouvrière et néo-capitalisme</i>	1964
<i>SD</i>	<i>Le socialisme difficile</i>	1967
<i>RR</i>	<i>Réforme et révolution</i>	1969
<i>CDT</i>	<i>Critique de la division du travail</i>	1973
<i>C</i>	<i>Critique du capitalisme quotidien</i>	1973
<i>EP</i>	<i>Écologie et politique</i>	1975
<i>EL</i>	<i>Écologie et liberté</i>	1977
<i>AP</i>	<i>Adieux au prolétariat</i>	1980
<i>CP</i>	<i>Le chemins du paradis</i>	1983
<i>MT</i>	<i>Métamorphoses du travail</i>	1989
<i>CSE</i>	<i>Capitalisme, socialisme et écologie</i>	1991
<i>MP</i>	<i>Misères du présent, richesse du possible</i>	1997

**PARTE I**

**EN EL MARXISMO EXISTENCIALISTA**

## Capítulo 1

### De la fenomenología a la teoría social

Al acabar la segunda guerra mundial las tradiciones de pensamiento dominantes en el periodo anterior, esencialmente ligadas al liberalismo burgués, no parecen atractivas a los ojos del único movimiento que sale con fuerza moral del desastre, la fuerza moral que da la lucha antifascista<sup>35</sup>. Esto, que es posiblemente generalizable al contexto europeo en general, invoca en el caso francés a quienes estuvieron del lado de la Resistencia, más concretamente, y para nuestro caso, el *Comité Nacional de Escritores*, en que Sartre y otros pensadores de izquierdas entraron en contacto durante la Ocupación. El grupo de existencialistas pronto tomó distancia del PCF y de su líder Thorez, cercano a Stalin<sup>36</sup>.

La renovación del pensamiento de izquierdas en Francia remite directamente a la recuperación que, sobre todo por la tarea llevada a cabo por Kojève y Hyppolite, tiene lugar de la obra de Hegel, y más específicamente del joven Hegel de la *Fenomenología del Espíritu*<sup>37</sup>. Entre la dispersión y la falta de referente, católicos, marxistas y existencialistas encontraron una fuente desde la que plantear una teoría social radicalmente democrática y racional en un momento en que los postulados conservadores e irracionalistas se soportaban firmemente en Pareto, Michels, Durkheim o Weber.

Una visión esencialmente humanizadora y autorrealizadora del trabajo, una idea histórica y evolutiva de razón, sostenida en una antropología del sujeto y del reconocimiento, en que en última instancia descasaba la posibilidad de la reconciliación y de la libertad... fueron el material con que las principales corrientes progresistas iban a alimentarse y a levantar un edificio, heterogéneo por supuesto, que de alguna forma se mantuvo firme hasta la llegada del estructuralismo en los años sesenta. Por un lado, este renacimiento de Hegel, en palabras de Poster, iba a coincidir con el “redescubrimiento de Marx”, como veremos más adelante, y, por otro, con la fenomenología.

---

<sup>35</sup> HOBBSBAWM, E., 1998: *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica. Cap. IV.

<sup>36</sup> A pesar que en las elecciones del 46, el PCF consiguió más de un 28% de los votos. Ver LITTLE, *op. cit.*, p. 5.

<sup>37</sup> POSTER, M., 1975: *Existential Marxism in Postwar France*, Princeton: Princeton University Press.), cap. 1, al que sigo de cerca en este punto.

### 1.1. El sujeto

Para esto último hay que remitirse al éxito del movimiento existencialista, en relación directa con la Liberación. Sartre se consagra como padre de una nueva religión, cuyo texto fundante se remonta a la vulgarización de su doctrina, en la célebre conferencia de 1946 *El existencialismo es un humanismo*<sup>38</sup>. Antes, en octubre de 1945 Sartre ha fundado *Le Temps Modernes*, también con Simone de Beauvoir y Merleau-Ponty. Con la revista se pone en marcha la principal plataforma de difusión del existencialismo político, un tipo de activismo que si bien no deja de estar presente en gran parte de la vida pública de sus líderes intelectuales –son célebres a este efecto las desafiantes clases de de Beauvoir, se centra durante la primera etapa de la revista en la divulgación de la literatura de compromiso, más que en el análisis político de la realidad y de los agentes tradicionales de la política, como los partidos políticos.

Si hubiese que sintetizar sucintamente en qué aspecto más se trasluce la huella de la fenomenología existencialista en la obra de Gorz, habría que señalar que en el hecho de que es una filosofía del sujeto.

#### 1.1.1. La autenticidad posible: la búsqueda del sujeto

La genealogía del sujeto en la filosofía gorziana comienza obviamente en el primer Sartre. Como Gorz mismo ha señalado repetidamente la de Sartre era de hecho la única filosofía que conocía cuando se lanzó a su aventura intelectual. Además, fue un tipo de discurso que rápidamente le proporcionó categorías con poder explicativo para su propia experiencia vital, y, por si fuera poco, no exigía una formación filosófica previa ni el conocimiento de otros autores o tradiciones.

Gorz se ha referido repetidamente a *El Ser y la Nada* como parte de una obra a la vez incompleta y llena de potencialidades inexploradas, incluso por el propio Sartre. Algunas de ellas son las que llevan a Gorz, por un lado, a su investigación ontológica en *Fondements*, y, por otro, a defender un tipo de síntesis entre el existencialismo y la obra de Marx. De hecho, esto último es lo que intentó el propio Sartre en *Crítica de la Razón Dialéctica*, obra que Gorz va a defender contra el propio marxismo ortodoxo, como veremos más abajo.

De algún modo, la esencia de la filosofía sartriana sienta las bases para una crítica, desde postulados emancipatorios, del marxismo mecanicista, dejando abierta la puerta a una lectura humanista y existencialista de Marx, y a la vez a derivar un compromiso político de izquierdas de la propia obra sartriana. Sin embargo, la confluencia entre marxismo y

---

<sup>38</sup> SARTRE, J.-P. 1992: *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Edhasa.

existencialismo en la obra Gorz, en esa doble dirección, no basta para abarcar en su justa medida su dimensión existencialista, sobre todo porque ésta se da en un segundo momento, posterior a la inmersión del joven Gorz en *El Ser y la Nada*<sup>39</sup> (SN a partir de ahora). Gorz nunca quedó del todo satisfecho con algunas de las implicaciones de esta obra y centró sus primeros esfuerzos intelectuales en “completar” la vía abierta por Sartre, tarea para la que se apoyó no poco en otros existencialistas, como Jeanson, de Beauvoir y, especialmente, en la *Fenomenología de la Percepción* de Maurice Merleau-Ponty<sup>40</sup>. El fruto de ese trabajo fue a la vez *Fundamentos* y *El traidor*. Si bien éste es posterior a aquél, como un ejemplo de aplicación del corazón teórico de *Fundamentos* —un método de conversión existencial<sup>41</sup>—, la raigambre de vivencias íntimas, de la biografía más personal de aquel joven sin identidad, están a la vez intrincadas en las categorías existencialistas tanto en una como en otra obra.

Según Gorz, con Sartre, recuperamos las categorías de la fenomenología, al menos con el peso, sino con el contenido preciso, que les dio Husserl. En su crítica a la ciencia positiva, Husserl funda la ciencia verdadera en la experiencia originaria del mundo tal cómo es vivido, aprovechando la situación de privilegio en que se encuentra el hombre en lo referente a la inteligibilidad del mundo, la evidencia<sup>42</sup>. En *El Ser y la Nada*, la realidad humana es el proyecto fundamental (intencional) que persigue coincidir conscientemente consigo mismo, un *en-sí-y-para-sí*, en terminología hegeliana. El ser humano, el ser del hombre, es intencionalidad de la conciencia, es “tender a...”, es proyecto. La conciencia, el *cogito*, es siempre “conciencia de”, tiene siempre un objeto propio para cada acto particular, pero no cualquier tipo de acto de conciencia es igual. Por otro lado, además de la humana, existe la realidad del Ser, aquella hacia la que la conciencia va a “tender a”, a dirigirse a un objeto que no es ella misma, un objeto que la lleva por el mundo de la materia, sus leyes, la percepción inmediata de su naturaleza. Esta conciencia es irreflexiva en el primer modo de existir en el mundo, más allá de la voluntad, de la elección. Es una *actitud natural*, cuyos fines no surgen del para-sí.

La conciencia reflexiva implica una salida del cauce que marca la propia espontaneidad de la materia, del Ser, una cierta distancia derivada de que el contenido es el propio sujeto consciente. En este caso el cogito tiende a ser el origen y el contenido de sí mismo, una actitud de elección, de separación respecto del devenir inercial del mundo. Una búsqueda necesaria, un proyecto inacabable en que la conciencia es siempre el punto de partida. El ser del hombre está indeterminado, es más un “tiende a”, que un “es”, en ese sentido “la existencia precede a la esencia”. Así, el ser en-sí es lo que es, opaco, completo, esencia, Ser; el ser-para-sí es lo que no es, transparencia, vacío, existencia, Nada.

<sup>39</sup> 1989: *El Ser y la Nada*, Madrid: Alianza. (SN a partir de ahora)

<sup>40</sup> 1985: *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona, ed. 62.

<sup>41</sup> MAISCHEIN, R. Y JANDER, M., 1986: “Alienation, Freedom and Utopia: Interview with Andre Gorz”, *Telos*, núm. 70, p. 138)

<sup>42</sup> 1975b: “Jean-Paul Sartre: From consciousness to praxis”, *Philosophy today*, núm. 19, pp. 287-292.

Esa búsqueda, que no obstante nunca concluye en una coincidencia completa, puede derivar en una actitud espontánea, en que la conciencia se hace transparente a sí misma, y es que “hay un momento a partir del cual la irreflexión deja de ser ingenua para convertirse en elección implícita del <irreflexionarse> [*s'irréfléchir*]”, donde la presencia “natural en el mundo deviene mala fe”<sup>43</sup>. La *mala fe*, la “reflexión impura”, es la conciencia que no se elige como libertad. Contrariamente, en la reflexión purificadora el cogito se aprehende a sí mismo como para-sí: es la *autenticidad*. La autenticidad se opone a la mala fe (siendo la buena fe una de las actitudes posibles de la mala fe).

La mala fe, el “espíritu de lo serio” (*esprit de sérieux*), implica definirse a partir del objeto. Es en las leyes de las cosas donde uno encuentra la seguridad contra sí mismo pensándose como un “objeto entre los objetos”<sup>44</sup>. Esta es una actitud de autodefensa, de disolución de los interrogantes, de liberación de la subjetividad. La apuesta por el mundo de la contingencia es una máscara, “un mentirse a *sí mismo*”<sup>45</sup>, una huida ante el reto ontológico del ser del hombre. Lo serio es la inautenticidad, el rechazo a responder ante la elección que somos. La conciencia de existir como una cosa, del absurdo de estar inmerso en un Ser totalmente fundado desde fuera, es la *náusea*.

Por contra, en el ser del hombre está la llamada continua de la conciencia, “el renacimiento reflexivo de nuestro proyecto”. Pero, como proyecto de ser que se elige libremente, debe marcar una distancia respecto al mundo de la materialidad del mundo del Ser. Eso es posible a través de una conversión radical en la *reflexión pura*. El *cogito* es la forma de conciencia como conciencia de sí misma, pero en el seno de un mismo ser uno. Lo reflexivo (*réfléxif*) es conciencia de posición transcendental, lo reflexionado (*réfléchi*) es conciencia del ser como conciencia de algo<sup>46</sup>. La reflexión es, pues, una modificación de la estructura interna del para-sí.

Esta reflexión, que es siempre histórica, sólo es auténtica si se abstiene de objetivar aquello que plantea, si en-sí aparece como certidumbre, pero como certidumbre que desborda lo que “se pone”, su objeto. Si el ser del hombre es ser un “estar abierto a”, un proyecto, y no un estado, la conciencia de sí es la negación de su propio objeto, que es un proyecto, un no ser, Nada. El cogito, de ese modo, en la reflexión pura, es un acto transitivo de negación. “La libertad no puede ser sino esa nihilización [*nihilization*] misma”<sup>47</sup>, la libertad del para-sí de trascender sus determinaciones. No obstante, esa facticidad constituida por la propia biografía, el cuerpo, la circunstancia, las determinaciones no elejidas, está presupuesta en la Nada. Incluso la propia libertad es una imposición: esta libertad fundamental del para-sí no

<sup>43</sup> 1990f: “Fragments sur authenticité et valeur dans la première philosophie de Sartre in Témoins de Sartre. I.”, *Les Temps Modernes*, vol. 46, núm. 531-533, p. 514.

<sup>44</sup> *Ibid.* p. 511.

<sup>45</sup> SN, p. 83.

<sup>46</sup> 1990f, p. 516.

<sup>47</sup> SN, p. 465.

surge de libertad, es el único acto del cual no se es responsable, “estamos condenados a ser libres”. La conciencia de la propia libertad es la *angustia*.

“El hombre toma conciencia de su libertad en la angustia, o, si se prefiere, la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia del ser (...); la angustia, es pues, la captación reflexiva de la libertad por ella misma”<sup>48</sup>.

En la angustia, yo me aprehendo a la vez como ser totalmente libre, incapaz de evitar que el sentido del mundo venga de mí mismo. Es así como es posible sostener que el ser del hombre, la realidad proyecto, es “el ser por el cual la Nada adviene a las cosas”<sup>49</sup>. El para-sí se descubre incapaz de la coincidencia con el sí. Ahí se descubre, gracias a una reflexión “pura y no cómplice”, como libertad, como fuente de todo valor. La autenticidad consiste en la coincidencia con las vivencias y proyectos a pesar de su “incompletud” (*incomplétude*), de su finitud, de su libertad<sup>50</sup>. La aspiración ideal a la síntesis integradora del ser del hombre, del en-sí-para-sí, es la búsqueda de Dios.

En esa aspiración, siempre y necesariamente insatisfecha, se revela el ser del valor. Es decir, que toda existencia de valor alguno surge de la propia existencia humana; o sea, que los valores no son trascendentes al ser del hombre. El valor es “el sentido inalcanzable de lo fallido”, el significado de cada acto de la conciencia reflexiva en su intento, siempre fallido, por suplir su carencia de ser. Por eso la conciencia reflexiva es siempre conciencia moral.

Hasta aquí, la ontología sartriana es seguida muy de cerca por Gorz. Así, subraya en todo momento la dimensión del existencialismo en Sartre, antes que otra cosa, como una filosofía de la libertad. Sin embargo, de los tres niveles de conciencia que Sartre delimita en SN, el en-sí, el para-sí, y el *para-el-otro*, Gorz no teoriza el último de ellos, sustituido en ocasiones por el *en-sí-y-para-sí*. En la posición de Sartre, el *otro* es una amenaza para la libertad, en cuanto que “me fija en el en-sí”. En la conciencia del otro uno es estigmatizado como un objeto, al nivel del para-el-otro el sujeto es cosificado. El *Mitsein* heideggeriano, el “ser con” o “ser para el otro” es un fenómeno psicológico según Sartre, epifenoménico en relación al modo de existencia, ontológico, del ser para-sí<sup>51</sup>. En cualquier caso, al nivel de la reflexión purificante, la relación de mi libertad con la libertad del otro no acaba de ser resuelta en el primer Sartre<sup>52</sup>.

Por aquí se abre paso la idea de que, en contra de lo que el propio Sartre había

<sup>48</sup> *Ibid.* p. 64.

<sup>49</sup> *Ibid.* p. 58.

<sup>50</sup> 1990f, p. 507.

<sup>51</sup> Esta cuestión es tratada por Sartre estableciendo una diferencia entre “Nos”-objeto y nosotros-sujeto; SN, cap. III, tercera parte.

<sup>52</sup> HUISMAN, D., 1999: *El existencialismo*, Madrid: Acento. p. 72.



prometido, SN no proporciona una filosofía moral, mucho menos una filosofía política. Por eso, a pesar del compromiso real de Sartre en su vida pública, a pesar de que considerase que “no hay doctrina más optimista [que el existencialismo], porque el destino del hombre está en sí mismo”<sup>53</sup>, no hay una única postura ético-práctica que pueda derivarse de la obra del primer Sartre. Es decir, el *existencialismo político* existente de hecho desde mediados de los años 40 no se sigue necesariamente del existencialismo filosófico.

Esto produjo alguna diferenciación importante en el seno del existencialismo, en especial en la cuestión de los valores, y en el sentido de la reflexión purificante. En esta separación de Gorz confluyen a la vez influencias de otros autores, en especial de Merleau-Ponty, y la necesidad del propio Gorz de dar con una marco categorial que le permitiera abrir una vía desde donde atisbar la complejidad del yo y la relación con su situación, pero siempre en relación a su propio conflicto interno. Como veremos, Gorz está buscando un método existencial, incompleto en SN, que le permita resolver esa tensión. De ese modo, la incorporación de nuevos temas al instrumental teórico del existencialismo está marcado en todo momento por esa búsqueda, dirigida en buena parte a la cuestión de los valores.

La posición sartriana sobre el valor dejaba, en SN, las puertas abiertas al relativismo moral. La definición del valor, como hemos visto, pone a un mismo nivel cualquier acto de conciencia reflexiva, como acto moral igual. En algún momento se llega a sostener que hay “una total contingencia del *ser-para-el-valor*, que recaerá inmediatamente sobre toda la moral para transirla y relativizarla”<sup>54</sup>. Es más, si bien no la cierra, la puerta que conduce desde la filosofía moral a la política apenas queda entreabierta. Y es que no es fácil deducir una opción concreta referida al ámbito público desde un acto de purificación, *ex ante*, introspectivo. Esta sospecha puede ser en parte reforzada por los recelos que la filosofía sartriana provocó en pensadores de izquierda, como el propio Marcuse, pero más aún por los recelos que suscitó en el propio Merleau-Ponty, y sin duda está bien presente en la defensa que Simone de Beauvoir y Francis Jeanson hicieron de la obra de Sartre como una obra de compromiso<sup>55</sup>.

Merleau-Ponty, al respecto, consideró válida en lo esencial la crítica antisartriana sostenida en el rechazo del “idealismo transcendental”, idealismo que él atribuyó en buena medida a la lectura sartriana de Husserl<sup>56</sup>. Cuando Sartre escribió SN, importantes textos de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* seguían inéditos, y Sartre tuvo que perderse alguna de las aportaciones más prometedoras, según Merleau-Ponty, del viejo Husserl, en especial la referida a la noción de mundo de la vida (*Lebenswelt*), el mundo de las evidencias originales, del propio cuerpo, de la historia, el lenguaje, la tradición, “el horizonte de certeza”. No es casual que la fenomenología de Merleau-Ponty dé un peso

<sup>53</sup> SARTRE, *op. cit.*, 1948.

<sup>54</sup> SN, p. 127.

<sup>55</sup> Bowring, *op. cit.*, p. 24.

<sup>56</sup> *Idid.*

central al concepto de percepción, y es que, según él, la experiencia del mundo comienza siempre con nuestro ser-en-el-mundo como cuerpo, marcando una distancia considerable con el cartesianismo sartriano, cimentado sobre la dicotomía cogito/facticidad. Esta dualidad tiene, según Merleau-Ponty, un correlato en la dimensión práctica de la conciencia, que no se expresa en Sartre en una teoría de la acción<sup>57</sup>. La huella del intento de superación, en el existencialismo de *Fenomenología de la Percepción*, de la diada sujeto/objeto y de la noción "idealista" del concepto de libertad sartriano están en el transfondo de la aportación gorziana.

Según Gorz, la filosofía existencial se ha visto siempre desafiada a la hora de dar un contenido a la reflexión pura. Vendría a ser una interioridad inefable, una aprehensión inmediata que no puede ser tematizada, ni, por tanto, teorizada. Lo contrario, que se volviera pensable, implicaría dotarla de objetividad, de determinaciones, eliminar la "certidumbre absoluta para negar y superar hacia..." (FM, p. 90). Por ello, para no caer en la mala fe, el para-sí sólo puede ser pensable y cognoscible para otro para-sí, pero en tanto que en-sí. O lo que es lo mismo, la conciencia sólo es accesible en cuanto exterioridad. La explicitación de tal objetividad externa reside en el lenguaje. Pero la expresión lingüística tiene necesariamente que cosificar, bajo la forma de la palabra, la reflexión, con lo que se pierde su originalidad. Por eso explicitar una vivencia no es algo que pueda satisfacerse, y ahí radica la contradicción de la reflexión pura. Esto tiene consecuencias importantes para el problema del valor.

La cuestión es que el valor queda definido en SN como un ideal de la coincidencia con el en-sí, y eso puede llevar a sostener la equivalencia de toda actitud en tanto que apuesta por la elección original. Según Gorz, la respuesta sartriana al problema de la axiología del valor es insuficiente: somete "todos los valores a un común denominador, el *en-sí-y-para-sí* o el *ser-fundamento-de-sí*, puesto como sentido último del proyecto del para-sí"<sup>58</sup>. La obsesión por describir el fracaso de la "actitud natural" de lo serio conduce a un monismo del valor: todo contra la mala fe. Es decir, según Gorz, en la filosofía del primer Sartre el tema de los valores no queda resuelto. Es más —y Gorz es extremadamente respetuoso en los términos—, de algún modo, deja vía libre al relativismo moral, a la continuación de la tradición nihilista del existencialismo, en contra incluso del compromiso político explícito que Sartre demostró en su vida pública.

Gorz señala que, sin embargo, es cierto que Sartre da indicios de una resolución de la cuestión en su tratamiento de la temporalidad<sup>59</sup>. El para-sí se proyecta simultáneamente en tres direcciones, fundando el valor de una forma diferente para cada una de ellas. El pasado (el en-sí), el presente (el para-sí) y el futuro (el para-sí que aún no es) son las tres dimensiones temporales de negación (*néantisation*). A cada una de ellas le corresponde una

<sup>57</sup> MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 442.

<sup>58</sup> 1990f, p. 540.

<sup>59</sup> FM, p. 127; SN, cap. II y III, Segunda Parte.

elección ética, si bien cada una de ellas está abierta a actitudes de rechazo, de huida de la libertad. A la ontología —como conquista absoluta e incondicionada de la conciencia de sí— le toca la definición de las regiones existenciales y de la estructura de los valores que les corresponden; por ello, la comprensión de la idea de región existencial sólo es posible desde el punto de vista ético. A cada región de mi facticidad corresponde una dimensión de mi existencia; la cuestión de fondo es saber si la pluralidad de valores puede ser ordenada según su sentido último, y si así pueden ser ordenados los distintos comportamientos empíricos.

Según Gorz, Sartre no da una respuesta a esta cuestión, simplemente ha planteado la pluralidad de las elecciones éticas en virtud de una dimensión temporal, sin dar un criterio para tomar partido entre una u otra. Como él mismo ha sostenido, “*Fundamentos para una moral* es una especie de continuación de *El Ser y la Nada*”<sup>60</sup>, por entonces, una especie de sistema filosófico para el joven Gorz. El orden de los valores, en cualquier caso, no es una cuestión aislada, de alguna manera lleva a concretar las cuestiones que, según Gorz, no pueden encontrar una respuesta en la ontología sartriana: qué es la autenticidad y qué forma adopta en situaciones concretas, qué es la conversión existencial, cómo puede ser la libertad la fuente de todo valor y a la vez el valor supremo<sup>61</sup>. Como respuesta, el objetivo de Gorz es indagar en la arqueología moral y explicitar una axiología valorativa<sup>62</sup>, pero a la vez arrojar alguna luz sobre su propio conflicto. Este conflicto es el tema latente de *Fundamentos*, y el corazón, explícito, de *El Traidor*, donde recorre su vida desde los primeros recuerdos hasta el momento en que abandona Suiza, tras haber tomado contacto con Sartre, y sus primeros años en París, marcados por el influjo de la obra del padre del existencialismo.

Entre diciembre de 1955 y septiembre de 1956, Gorz redacta *Le Traître*, que será publicado por primera vez dos años después, a causa del retraso del prologuista, Jean-Paul Sartre. *El Traidor* redunda en un género típico de la cultura occidental<sup>63</sup>, el de la autobiografía, fuerza sus límites, radicaliza la introspección con tal dureza que el lector difícilmente puede evitar una terrible sensación de incomodidad tras haberla leído. Pero no es solamente una autobiografía, introspectiva, descarnada y sobrecogedora, del tránsito del joven incapaz de identificarse con ninguno de los papeles que su entorno le asigna, al periodista comprometido con una política de transformación radical de la sociedad. Será también la justificación y génesis del proyecto vital y político gorziano, en una reflexión de los principios fundamentales a partir de los cuales encarar la vida. En ese sentido, es reflejo de los casi diez años que Gorz llevaba trabajando entonces en el monumental tratado de ética existencialista que es *Fundamentos*. *Fundamentos*, a pesar de que no se editó hasta 1977, fue terminada en 1955, poco antes de que Gorz comenzase la redacción de *El Traidor*, aplicación sobre sí mismo del método filosófico allí elaborado por Gorz entre los veintitrés y los treinta

<sup>60</sup> MAISCHEIN, *op. cit.*, p. 138.

<sup>61</sup> *Ibid.* p. 139.

<sup>62</sup> FM, pp. 459-468, 125-138; ver también BOWRING, *op. cit.*, cap. 2.

<sup>63</sup> MARCUS, L., 1992: “An Invitation to Life: André Gorz’s “The Traitor””, *New Left Review*, núm. 194, p. 115.

y dos años.

En realidad el proyecto original de *Fundamentos* era muy ambicioso, pues debía estar compuesto de tres volúmenes, de los cuales el que hoy conocemos no era más que el primero, el que trata de la relación entre el yo y el mundo. El segundo, del que sólo hay unos apuntes escritos en 1948, debía tratar de la relación entre el yo y otros sujetos, y el tercero, partes del cual fueron publicadas en *Moral de l'Histoire* y *Adieux au Prolétariat*, sobre la relación del yo y la sociedad. Tanto *Fundamentos* como *El Traidor* pueden ser vistas como las dos caras de una moneda, la del basamento del posterior proyecto gorziano a dos niveles: como declaración de principios, de muestrario de su arsenal filosófico, y a la vez como justificación y explicación de su consiguiente militancia en el sector más crítico de la intelectualidad francesa. Insinuar los motivos teóricos y personales de la aportación gorziana al existencialismo y al marxismo supone acudir al mismo tiempo a ambas fuentes.

### 1.1.2 El método gorziano

Gorz lleva las anteriores categorías de la temporalidad, apoyándose más en Merleau-Ponty que en el propio Sartre, al campo de la evolución psicológica del individuo. Según él, una *elección original*, que podrá ser auténtica o no serlo, tiene lugar en el marco de una situación relativamente simple, durante la infancia, una elección que es la del compromiso afectivo y cognoscitivo con uno mismo, con el mundo y con los otros. Esta elección, que nunca es realizada de forma consciente, puede perpetuar el en-sí como inercia del mundo, un “sentirse como en casa” en el conglomerado formado por las insituciones, el lenguaje y el cuerpo tal como le llegan a uno: en la costumbre heredada, en la historia sedimentada en la formas de pensamiento y los estilos de vida. Esta es una elección inauténtica, que conlleva una actitud moral determinada, una elección ética, pero “desvalorizada”.

Durante la adolescencia, las enormes exigencias afectivas de la infancia no encuentran una vía de efectuación, con la consiguiente crisis producida en la eliminación de los valores y de la riqueza de nuestra sensibilidad adquiridos cuando niños. Por ello, es cierto que “nuestras conductas adultas son las sublimaciones o simbolizaciones de nuestros complejos infantiles, que nuestras relaciones con los otros siguen orientadas por la elección que hemos hecho de nosotros mismos en las relaciones con el padre y la madre”<sup>64</sup>. En términos existenciales, la comprensión comienza en el descubrimiento del proyecto original que es uno como para-sí. El movimiento, necesariamente dialéctico, desde la explicitación de lo reflexionado hacia la purificación del proyecto reflexivo, es propiamente la intención fundamental que orienta la comprensión de uno mismo y la significación del mundo.

En cierto modo, Gorz se encuentra, tanto a nivel biográfico como teórico, barado en

---

<sup>64</sup> FM, p. 460.

las arenas de la conciencia reflexiva sartriana. El cogito no ofrece ninguna salida, si bien, da, no obstante, un fundamento ontológico a la necesidad de la elección. Ahora bien, según Gorz, es posible lograr la autenticidad, pero la conversión existencial que la haga posible depende de la elección original, del complejo infantil fundamental. Esa labor de excavación retrospectiva no puede ser realizada sólo con las armas de la fenomenología, debe ser completada con el marxismo y el psicoanálisis<sup>65</sup>. Aún así, la idea marxista de alienación tiene referencia con la acción transformadora, pero en su dimensión externa, práctica, en el imposible reconocimiento del trabajador en su producto. Según Gorz, antes que uno sea adulto, anteriormente a su ser-praxis, el ser no-activo del niño ya adopta ciertos hábitos y vínculos afectivos que de alguna forma reflejan su elección original. Y que si bien se asumen en la vida adulta bajo la forma de complejo, es una especie de alienación primera que el marxismo no arriba a explicitar. Sólo el psicoanálisis está en condiciones de aportar los medios para hacer viable el descubrimiento del punto de partida ontológico en la historia individual.

La conversión existencial, la vía a la autenticidad, “valoriza los valores”. Es la elección del propio ser-en-el-mundo como fundador de todo valor, como afirmación de la libertad. Como elección reflexiva de la libertad, la conversión existencial me muestra mi condena a ser libre. Una realidad existencial negada en las elecciones inauténticas, en el olvido de la estructura intencional y en la apuesta por el proyecto de ser. De ese modo los valores no pueden derivarse de la heteronomía del Ser, pues son una renuncia inauténtica al para-sí de la conciencia reflexiva pura. El fundamento está en la propia libertad, como una superación del Ser hacia..., es un proyecto de fundar su ser, no-ser, en la propia libertad, a pesar de estar inserta en la contingencia radical del Ser.

“La libertad sólo puede asumirse auténticamente como fundamento de un valor (...) con la condición de exigir a partir de este valor la libertad que la funda (...). Tomar la libertad por fin, es, pues, tomarla y realizarla de forma que la totalización del hombre y del mundo se indique como una tarea en vía de efectuarse, siempre inacabada, como el sentido trascendente de la empresa por la que la libertad es llamada más allá de sus contenidos”<sup>66</sup>.

La libertad no puede ser querida de forma abstracta. El proyecto vital sólo puede ser conquista de la libertad si “quiero mi libertad en su inserción concreta y finita en el mundo, en los límites de su facticidad (...), como el conjunto de *medios de liberación* que me son dados”<sup>67</sup>. Ahora bien, como hemos anticipado, el ser del para-sí se proyecta con distintas significaciones morales, con un sentido moral específico, para cada una de las estructuras

<sup>65</sup> T, p. 46.

<sup>66</sup> FM, pp. 98 y 100. Todas las citas de Gorz, así como de las referencias en lenguas que no sean el castellano, son de nuestra traducción.

<sup>67</sup> FM, p. 106.

temporales del proceso de nihilización, los *ekstases*. Los tres niveles —pasado, presente, futuro— corresponderían en Gorz a las tres escalas en la jerarquía axiológica, representada en momentos concretos de su experiencia vital. Son tres niveles diferentes de existencia del para-sí, distinguibles por la relación establecida entre el ser y el valor. El orden depende de las posibilidades ofrecidas por cada región de la estructura temporal para la realización de la libertad, en una escala que va del pasado al futuro, del mayor al menor condicionamiento del para-sí por parte de la facticidad.

#### a) *El pasado*

La nihilización del pasado es la relación del para-sí con la inmediatez sensorial. Es la facticidad del para-sí, y sus valores corresponden a los valores del cuerpo. El pasado puede ser negado en el olvido, la ascesis y el instantaneísmo. Es la propia facticidad, la existencia primordial del en-sí, la Vida (*Vie*) respecto a la cual el para-sí no está aún desarrollado. El poso originario de la facticidad está en las raíces del ser-en-el-mundo, en la “posición original”, en el “cuerpo global” del mundo de la vida, de las evidencias inmediatas al para-sí:

“el ideal de la vida como la seguridad en un mundo quieto e inmutable en que la *existencia*, adquirida de una vez por todas, no tiende más que a ser vuelta hacia sí misma (...) a totalizar lo dado y las tres dimensiones temporales: el Presente no es más que la reconducción del Pasado; el Futuro, la perpetuación del presente igual al pasado”<sup>68</sup>.

El cuerpo es una fuente ambigua de valor. Como transfondo de la sensorialidad, permite a la vez la autotranscendencia del para-sí en la inercia de las cosas, pero también su cruda dureza, en la enfermedad, el dolor y la necesidad. Gorz ha recurrido en diversas ocasiones a esta ambigüedad de “lo natural” para marcar distancias respecto a una visión excesivamente humanista de la naturaleza o demasiado naturalista del ser del hombre<sup>69</sup>. La actitud naturalista, según Gorz, se queda con la imagen maternal de naturaleza, abstrayendo toda adversidad, todo antihumanismo, también presente. En cualquier caso, hay efectivamente una animalidad en la constitución humana,

“al ritmo y a los recursos biológicos de la vida corporal en tanto que *donación* para una región *invariante* de la facticidad (...), pero cuando se haya llegado a ver todas esas determinaciones biológicas no se habrá logrado, sin embargo, una imagen de la naturaleza del hombre, tanto es cierto que no es cautivo de su vida biológica como que ésta, con sus necesidades, tendencias e instintos, *ocasiona* sólo comportamientos humanos sin nunca *determinarlos*”(…) <sup>70</sup>.

<sup>68</sup> *Ibid.* p. 207.

<sup>69</sup> *Ibid.* pp. 165-198; 1977e: “Nature, valeurs vitales et valeurs du corps”, *Les Temps Modernes*, vol. 32, núm. 367, pp. 1306-1331.

<sup>70</sup> FM, p. 168.

El hombre está siempre civilizado, su propio ser sólo le es revelado a través de la mediación con los otros, su vida natural está siempre mediada socialmente, pero “la libertad humana es sólo la facticidad de lo humano y no habrá posibilidad de que la libertad se animalice”.

Por eso la cuestión sobre el modo de vida reclama siempre una respuesta de tipo cultural. Y por eso los valores corporales, de la salud, la vitalidad, pero también las necesidades, y la enfermedad, están siempre humanizados: la autenticidad de los valores vitales reside en la manera en que el abanico de posibilidades es valorizada en una dirección u otra, “podemos naturalizar las situaciones y comportamientos más diversos”<sup>71</sup>. El mundo, por tanto, sólo nos es natural en la medida en que uno valoriza su situación inmediata como si fuese invariable, en un “dejarse llevar” por el Ser, pero perpetuándose como una figura concreta y determinada de uno mismo. Es decir, la ilusión de la coincidencia con la naturaleza es la proyección del ser histórico de uno en una especie de facticidad global que nos espera. En este nivel, el para-sí se encuentra ante dos actitudes diferentes:

“sacrificar su ideal ético de adhesión inmediata al mundo para construir desde el inicio un mundo tal, clemente y seguro para la vida, que pueda ser vuelto y poseído en el pleno desarrollo de las posibilidades corporales; o bien sacrificar las exigencias morales de la Vida para realizar, por adaptación “oportunista” y más o menos resignada a este mundo empírico, una manera de ser vital desde el punto de vista puramente ético, es decir, tal que dejándose determinar en sus posibilidades por el mundo dado, se unifique con él en una adhesión inmediata”<sup>72</sup>.

La elección ética que le corresponde a esta segunda vía parte del reconocimiento de la imposibilidad de coincidir con la Naturaleza, y se expresa en la trascendencia del paraíso original, irremediablemente perdido, en una actitud vitalista, la *joie de vivre*. Sin embargo, como hemos hecho notar, los límites de una ética de la Vida son enormes. El argumento antinaturalista estará, como veremos, en la base de las discusiones que Gorz entablará con el ecologismo, y la cierta distancia que tomará respecto de ciertas corrientes en la ecología política. Tiene, como también veremos, implicaciones en la posición adoptada respecto al debate sobre las necesidades humanas. Pero más importante es aún con respecto a su propia experiencia vital, puesto que, cuando Gorz aplica sobre sí mismo su método, en *El traidor*, descubre en este nivel del para-sí su elección original.

Gorz rastrea en su prehistoria psicológica<sup>73</sup> y descubre esa elección en la relación entre sus padres, y, más concretamente, entre su madre y él. María, su madre, a pesar del

---

<sup>71</sup> *Ibid.* p. 171.

<sup>72</sup> *Ibid.* p. 175.

<sup>73</sup> T

parecer de su padre, y con tal de colmar sus aspiraciones de llegar a pertenecer a una clase social más elevada, se casó con Jacob. El matrimonio de conveniencia es el punto de partida de la condición, siempre entre aguas diversas, de “nulidad objetiva” del pequeño André: medio-judío, medio-burgués, medio-austriaco (después de la *Anschluss*, de la anexión alemana de Austria, medio-alemán), nada en definitiva, incapaz de identificarse con ningún rol ni *statu* determinado exteriormente. A saber, el mundo de las evidencias heredadas, de las certezas inmediatas, de la Vida, no es experimentado como el propio mundo, y la valorización de la facticidad en su dimensión de pasado no puede ser llevada a cabo.

A esta nulidad objetiva se añaden complejos infantiles provocados por una madre castradora, frustrada y obsesiva. En el fondo “la madre es la fuente de la alienación del joven Gerhart de sí mismo y del mundo”<sup>74</sup>. Va produciéndose una “coincidencia milagrosa” que ya dibujaba, en el gusto del pequeño André por la destrucción, los trazos de su futura nulidad subjetiva, redondeada por una adolescencia aún más compleja y solitaria. Este momento, del *Nosotros*<sup>75</sup>, terminará coincidiendo con acontecimientos históricos de gran relevancia, en especial con la llegada del Reich y la Segunda Guerra Mundial. Desde ahí, desde esa nulidad, se enfrentará a la cuestión esencial, planteará la pregunta que guía sus aportaciones intelectuales durante este periodo de su vida:

“¿se puede, partiendo de la nada, es decir, de sí mismo, restituirse todo y todo reconstituirse? Desde el momento en que la suerte del nacimiento y de la historia han hecho que uno no pertenezca a ningún pueblo o grupo, ninguna cultura, ideología, clase o valor se aparezca de entrada como propios, ¿se puede, y si es así, en virtud de qué criterios, preferir tal clase, valor, acción, conducta, a otros cualesquiera?”<sup>76</sup>.

#### b) *El presente*

La nihilización del *Presente* es la relación inmediata con la facticidad cosificada, la presencia de la conciencia como percepción, “como posición de”. El valor del presente es la experiencia estética. El presente puede negarse en la apatía o el fanatismo. Como posible último del para-sí es el fundamento de las actitudes estéticas, es la subjetividad como refugio ante la impotencia metafísica. Al contrario de lo ocurrido en el pasado, en que se valoriza la facticidad, en el presente se desvaloriza la facticidad, el para-sí tiende a fundar su propia nulidad, su Nada. Es el rechazo del compromiso con lo dado. Así, cualquier experiencia es tomada como su propio fin pues el para-sí es incapaz de dotarse de fines a sí mismo.

La imposibilidad de valorizar el presente tiene, en el caso de Gorz, una continuación en la imposibilidad de valorizar el pasado. En 1938, con apenas 15 años, es testigo de la entrada del antisemitismo en Austria, y con él del empeoramiento en las condiciones de vida

<sup>74</sup> MARCUS, *op. cit.*, p. 119.

<sup>75</sup> T, p. 45.

<sup>76</sup> FM, p. 11.



de su familia, que acabaron con la expulsión de su vivienda, con la separación de sus padres e incluso con la confiscación del negocio de maderas del ya muy enfermo Jacob. Entretanto, se ha acentuado el sentimiento de nulidad en el joven, que intenta construir figuras en las que poder identificarse, y que le llevaron a refugiarse de su desnudez existencial incluso en el nazismo. El joven Gorz se empeña en construir un Ser desde cero, en encontrarse consigo mismo en el trabajo de constituirse, en hacerse Otro para poder ser, es el momento de *Ellos*<sup>77</sup>. Ahí se termina de fraguar y se concreta el “complejo de traición”, el afán de subrayar su Diferencia frente a los roles y las obligaciones de su entorno, de desertar de las constricciones, incluso de la del “género humano”, de la “exclusión del mundo de los hombres”.

Descubre el orgullo de “saber”, de ser consciente, al menos más que la mayoría, de esa doble condición de ser y no-ser del hombre, que se plasma en su caso en la actitud de fuga (la traición, como el materialismo, el misticismo e incluso la escritura, no es vista más que como una forma de huida), de evasión hacia otra Realidad absoluta y negadora. De esa forma se consigue negar lo que se es (incompletamente): judío, católico, ario, alemán, burgués... más tarde suizo, francés, comunista... La libertad, su verdad, es esa, inventar alguna actividad que unifique las significaciones objetivas que le son exteriormente fijadas.

En 1939 es internado en el Instituto Montana, en Lausana, entre chicos de familias adineradas, y su sensación de “estar secuestrado” se refuerza y le lleva a adoptar la vía evasiva de lo imaginario. El adolescente André, con apenas 18 años, decide hacerse francés; hablar francés, leer sólo autores franceses, ubicar la Razón universal en Francia. Sin embargo, la capitulación francesa ante los alemanes le supone una especie de caída del Hombre y le sume aún más en su universo hermético interior. Entonces se dedica a “esculpir su grito en el verbo”, en la escritura, pero “no en la escritura para los hombres, sino para Dios”; su búsqueda es la del sentido, pero éste, puede no encontrarse.

Gorz sigue fracasando en su lucha por encontrar un puesto en ninguna identidad, en ninguna comunidad, todas son realizaciones imperfectas, concretas, en las que no había ningún rol para quien se reconstruye desde el universal, en una pura creación del espíritu: “estar condenado a la libertad, a la certeza de que el hombre no puede ser nada; divididos entre las significaciones contradictorias de todos los actos sin protección...”<sup>78</sup>. La escritura, a la que se ha lanzado compulsivamente, se ha convertido en una forma de moral ascética. La universalidad de su creación queda en nada al no actualizarse en un momento histórico, su particularidad queda reducida a la contestación, a la negación de la particularidad ajena. Se asemeja al intelectual desarraigado y solitario, exiliado de la historia desde una posición privilegiadamente vacía de contenido. De sí mismo dice: “se hacía el muerto”.

<sup>77</sup> T, p. 99; en el que Gorz se refiere a sí mismo en tercera persona.

<sup>78</sup> *Ibid.* p. 154.

c) *El futuro*

La nihilización del futuro es la relación práctica con los fines, la actitud orientada a los valores fundantes. Es la región de los valores práctico-morales. El futuro, sin embargo, puede ser rechazado en la melancolía y la tristeza. Es aquí donde yacen las potencialidades más altas de valorización moral. Es la negación más fuerte, la que como "exigencia ideal de ser siempre un proyecto" funda la significación de las otras dos dimensiones.

"La elección ética de vivir (en el doble sentido de *leben* y *erleben*) lo que nos ha sido dado vivir no puede, en el mundo habitado, realizarse más que al precio de una revuelta inicial contra las alienaciones sociales, revuelta que ha dejado de ser la actitud vital ella misma y la subjetividad en tanto no se tiene que por ella misma"<sup>79</sup>.

Si el naturalismo es el valor del Pasado, y el esteticismo el del Presente, la apuesta por el Futuro es explícita, como dimensión existencial en que se "cumplirá la conversión existencial". Como hemos visto, el proceso de constitución del propio Gorz está reclamando un momento de creación que no es colmado en la escritura. Tal actividad, reconocida por él como una forma más de evasión "reduce a pensamientos y palabras la realidad de su existencia en el mundo"<sup>80</sup>. En ese paso hacia su *je*, hacia el sujeto, será crucial el encuentro con Sartre. Es el momento del *Tú*.

En junio de 1946 Sartre<sup>81</sup> se encuentra con De Beauvoir, Merleau-Ponty y otros existencialistas participando en unos seminarios en Suiza e Italia. Gorz logra coincidir con él y robar su atención durante varias horas, en que no sólo impresionó al francés, con el que años después colaboraría en París, sino en que le sometió a un auténtico examen del que aquel joven sacaría una lección para toda la vida. Y es que no fue del conocimiento de su obra sino del contacto personal, directo, del que el joven Horst aprendió a valorar lo concreto, supo romper con la concha que se había construido a su alrededor. Así es como De Beauvoir recuerda aquel encuentro:

"En una fiesta en Lausanne, Sartre tuvo un encuentro con un joven llamado Gorz, que se conocía todos sus escritos como la palma de su mano y hablaba con gran conocimiento de ellos. En Ginebra le vimos de nuevo. Tomando *El Ser y la Nada* como punto de partida, no era capaz de ver por qué una elección podría justificadamente ser preferida sobre otra y, consecuentemente, el compromiso de Sartre le desconcertaba. <Esto es porque eres suizo>, le dijo Sartre. De hecho, él era un judío austriaco que se protegió en Suiza desde la guerra"<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> FM, pp. 137.

<sup>80</sup> T, p. 149.

<sup>81</sup> Al que Gorz ha rebautizado como Morel (T, p. 45 y siguientes).

<sup>82</sup> DE BEAUVOIR, S. *La force de choses*, Gallimard, 1963, p. 92.

Recién terminada la guerra, a sus 22 años, Gorz asiste entusiasmado a un periodo histórico en que “todo parecía posible (...), se podía partir de cero (...), la coyuntura histórica cargaba la especulación intelectual de un sentido objetivo”<sup>83</sup>. Es entonces cuando su proyecto de escribir se impregna de la realidad social e histórica del momento y descubre que “más vale vivir como un hombre que no vivir”. Es el momento del *tú*, del encuentro de su realidad de persona en relación a otras personas. El Gorz esteta se hace aventurero (incluso intentó partir hacia el Congo), la “mala fe” se transforma en denuncia, la actitud quietista (reaccionaria) en praxis crítica<sup>84</sup>. Como dijo el propio Sartre, en el prefacio a *El Traidor*: “este traidor ha quebrado las leyes de lo Universal, pero ha sido para encontrar el impulso de la vida”<sup>85</sup>.

Hay sin embargo, al menos otras dos circunstancias claves en su inflexión vital. Primero, la relación personal con Kay, a quien, además de dedicar el libro, le agradece el haber salvado de la locura su personalidad esquizofrénica, al ponerle en la tensión entre el filósofo y el hombre, entre la moral y la vida, entre el fanatismo y el acomodo. El papel de Kay, el de su madre, el de otro personaje femenino menor aparecido en el texto, “L”, la frustración derivada de la falta de virilidad del joven —en cuanto a las expectativas creadas por su madre—, no permiten deducir de *El Traidor* una caracterización positiva de la dimensión femenina<sup>86</sup>.

A pesar de la conversión operada, la actitud de no identificación original no desaparece. No es casual, en relación a esto, cómo su “terror a la identificación”<sup>87</sup> se refleja en su obsesión por las lenguas extranjeras, y después por la escritura, como tampoco el recelo que, incluso pasados muchos años, mostrará hacia las filosofías basadas en el paradigma lingüístico. De algún modo esto prolonga la presencia de la figura materna: el lenguaje empieza en el cuerpo, pero el significado que transmite, desde el principio propiedad de su madre, le impide entablar un diálogo auténtico, parapetando al *yo* tras un lenguaje impersonal que habla por él. “Es el lenguaje que se ha puesto a hablar por sí sólo”<sup>88</sup>, diría Sartre de *El Traidor*.

El segundo factor de la conversión remite a la práctica periodística, basada en la crítica de la sociedad burguesa, en que el joven Gorz encuentra una actualización de su actividad especulativa, bajo una forma de moral positiva, es el momento de la libertad, del *yo*. Aún cargada con nuevos contenidos, la conversión no deja de ser un “proyecto de traición”, un proyecto necesario en el sentido existencialista. La escisión es superada pero no anulada, de forma que se muestra fecunda pero a la vez contradictoria. En este punto, Gorz se

<sup>83</sup> T, p. 231.

<sup>84</sup> FM, cap. 2.

<sup>85</sup> SARTRE, J.P., 1958, “Les rats et les hommes”, prefacio a A. Gorz, *Le Traître*, p. 42.

<sup>86</sup> Si bien quizás sea exagerado decir, como Marcus, que la autobiografía, en este tema, se precipita a lo ridículo (MARCUS, *op. cit.*, p. 120)

<sup>87</sup> T, p. 269.

<sup>88</sup> SARTRE, *op. cit.*, 1958, p.11.

enfrentará, ya sin vuelta atrás, a la perspectiva pública de sus acciones<sup>89</sup>.

*d) Invitación a la libertad*

La elección de nulidad que surgió en su infancia (de aquella “coincidencia milagrosa”) se ha convertido en un proyecto vital de no-identificación, en una dificultad de conversión subjetiva, pero a la que se abre un vía de solución en la transformación dialéctica de las condiciones objetivas, en una acción transformadora. El momento del *Nosotros*<sup>90</sup> es el de la acción transformadora con el ser-del-otro, el de la conversión existencial convertida en compromiso político y práctico con el mundo. Las palabras de Merleau-Ponty ponen a las claras la posición adoptada:

“La noción misma de libertad exige que nuestra decisión se ahínque en el futuro, que algo haya sido hecho por ella, que el instante siguiente se beneficie del anterior y, sin ser necesitado, sea por lo menos solicitado por él. Es pues necesario que cada instante no sea un mundo cerrado, que un instante pueda empeñar a los siguientes (...), es necesario que se dé una pendiente del espíritu”<sup>91</sup>.

Con *Fundamentos* hemos visto los distintos niveles de relación entre el ser y el valor, así como la posición predominante del Futuro en la axiología de los valores. Respecto a la relación entre las diferentes regiones y valores existenciales, para Gorz es imposible totalizar las diferencias entre los planos de la estructura existencial<sup>92</sup>. Como intentaremos demostrar éste es uno de los compromisos teóricos que Gorz nunca abandonará, siendo un factor determinante en su acercamiento a la teoría de la modernidad y a su teoría política. A pesar de ser una cita larga, estas palabras sintetizan claramente esta cuestión:

“Siempre existimos en diferentes niveles, que corresponden a las relaciones, estructuralmente diferenciadas, entre el Ser y el Valor: un primer nivel de la existencia física y el correspondiente inmediato mundo de la vida, que está siempre condicionado cultural y socialmente, y es además el más obliterado e inhibido; un segundo nivel de la percepción conciente del presente inmediato; y un tercero de la praxis teleológica. Los tres niveles —pasado como facticidad, presente y futuro— corresponden a tres tipos de valores: el vital, el estético y el ético-práctico. Nunca pueden ser unificados, nunca englobados bajo un mismo denominador. La vitalidad y la *joie de vivre*; las comodidades; el disfrute de lo bello y de la creación artística, el disfrute de la creación liberada pueden ser unificados en una misma persona —ese es siempre el ideal— pero no en un mismo momento. Por esta razón, una división temporal siempre ha existido —entre días, semanas, años. El ideal es una existencia sin fricciones en

<sup>89</sup> Cosas como la conveniencia de entrar en el PCF; o la crítica del estalinismo; o de las formas sociales de la desidentificación, como el alcohol; etc.

<sup>90</sup> T, cap. 4.

<sup>91</sup> MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 445.

<sup>92</sup> MARCUS, *op. cit.*, p. 119.

que uno se mueve desde un nivel a otro, sin sacrificar ni subyugar ningún nivel”<sup>93</sup>.

Hemos visto como la alienación —en sentido existencialista— original se ha convertido en autoafirmación. No obstante, la definición que de él mismo nos da Gorz es realizada esencialmente en términos negativos<sup>94</sup>, sea como “nulidad”, sea como “no identificación”. Toda positividad se resume a lo existencialista: “ser proyecto de (no identificación)”. Incluso el ideal del compromiso político es un elemento derivado, de segundo orden, respecto al de la libertad como proyecto siempre incompleto, nunca coincidente con su objetividad externa. Evidentemente, Gorz parte de su propia vivencia personal, de la experiencia original intimísima de desarraigo que aquel niño austriaco fue asimilando con sus primeros complejos. Sin embargo, como hemos ido viendo, la elaboración teórica de *Fundamentos* tiene aspiraciones universales de validez, pretende expresar una condición ontológica universal. La cuestión es: ¿puede extrapolarse legítimamente esa experiencia a otros individuos?

Responder a esta cuestión pasa por descubrir el sentido último de la elaboración autorreferente: la biografía (un género clásico de la literatura francesa, que nos lleva a Rousseau, Stendhal, Chateaubriand, o Nerval). De algún modo, *El Traidor* tiene una función redentora, parcial y temporal si se quiere, pero que tiende a apaciguar el conflicto interno. Es un “exitoso viaje a través de varias formas de alienación hacia una posición desde la cual él [Gorz] se siente capaz de articular su experiencia en primera persona del singular”<sup>95</sup>. En ese sentido, cuando Sartre dice, que “hemos comprobado como el autor y el libro se hacían uno a través del otro”<sup>96</sup> casi podríamos decir que uno y otro, libro y autor, forman aquel “nosotros” en un grado mayor en que lo forma su joven autor y el mundo hacia el que ahora ofrece su proyecto de futuro. Es decir, el significado de *El Traidor* está más orientado a su propio autor que al público<sup>97</sup>, probablemente hay más de conversión existencial en su propia exteriorización que en el compromiso político que nos anuncia.

Mundhenk aporta una dimensión interesante de esta cuestión. La autobiografía, según él, viene a representar un momento más en la producción de sí mismo de un ser humano histórico particular; lo curioso es que, si bien “*El Traidor* es sólo una parada a medio camino en el viaje hacia la autorrealización”, es a la vez “un intento por llenar el vacío de identidad”<sup>98</sup>. En el caso de Gorz, esta investigación tiene lugar en dos movimientos: uno vertical —“hundiendo su subjetividad en el suelo social”-; uno horizontal —“expresando su

<sup>93</sup> MAISCHEIN, *op. cit.*, p. 138.

<sup>94</sup> LODZIAK Y TATMAN, *op. cit.*, p. 15.

<sup>95</sup> SHERINGHAM, M., 1986: “French Autobiography: Texts, Contexts, Poetics”, *Journal of European Studies*, vol. 16, núm. 61, p. 68.

<sup>96</sup> SARTRE, *op. cit.*, 1958, p. 41.

<sup>97</sup> LODZIAK Y TATMAN, *op. cit.*, p. 12.

<sup>98</sup> MUNDHENK, M., 1985: “Appropriating (Life-)History through autobiographical writing: Andre Gorz's *The Traitor*, a Dialectical Inquiry into the Self”, *Prose Studies*, vol. 8, núm. 2, p. 90.

no identidad existencial bajo la forma de un ensayo autobiográfico”. Ambos movimientos, al interseccionar, reestablecen la dialéctica sujeto-objeto, gracias a la identidad de la experiencia autobiográfica del narrador. De algún modo, el culto por sí mismo es un paso hacia la identificación.

A la vez, la autobiografía es un esfuerzo por descubrir los límites externos al sujeto autónomo. Aquí se da cierta coincidencia con Sartre y, por ello, con la también autobiográfica *Tout compte fait* de De Beauvoir. Cuando *El Traidor* sale a la calle hace ya casi un lustro que Sartre ha publicado su *Saint Genêt*, un punto de inflexión en su tratamiento de la libertad y la psicología individual. Lo común está en que en ambas obras el patrón de vida está estructurado menos por momentos de compromiso y soberanía personal que por golpes de fortuna, de cuyas oportunidades dependen las escasas posibilidades de transformar el transfondo de la necesidad<sup>99</sup>, lo que Sartre después llamará lo *práctico-inerte*. (En cualquier caso, las coincidencias con Sartre probablemente pueden ser descubiertas en muchos otros planos: la dimensión de la escritura como negación más que como afirmación del yo, el tema de la autenticidad en relación a la cuestión judía, etc<sup>100</sup>).

Ese doble aspecto de la autobiografía, la conciencia de los límites y la creación de un tipo de anclaje del sujeto, hacen, sin duda, de la producción de una autobiografía pública un acto de resistencia. Según Sheringham<sup>101</sup> esto expresa antes la condición del hombre moderno que la del hombre *per se*, expresa la resistencia contra la cultura de masas, contra una sociedad reificante. Esta no es una cuestión trivial, por cuanto deja abierta la cuestión sobre el origen de la alienación, sin poner en duda que, para el existencialista, la experiencia de la alienación es precondition de la libertad<sup>102</sup>. De todas formas, queda por ver cómo se realiza el paso desde la experiencia única del joven Gorz hasta la defensa de un método universal.

De alguna manera el complejo originario y la elección consecuente responden a un caso particular. Si, como han señalado diversos autores<sup>103</sup>, para Gorz el hecho determinante en el significado de la experiencia original es la asunción o no, por parte del niño, del rol que su entorno le asigna —en virtud de si “el ego presentado en el seno de una matriz de discursos simbólicos (...) corresponde a las posibilidades reales del niño”<sup>104</sup>—, la libertad depende de la asunción de un falso rol, sentido siempre como un “extrañamiento” respecto a su “situación original”.

Ciertamente eso es lo que le ocurrió a Gorz: su complejo original deriva de ese *décalage* entre sus posibilidades y sus “semiidentidades”, y de ello deriva a su vez la

<sup>99</sup> SHERINGHAM, *op. cit.*, p. 67.

<sup>100</sup> Sartre dice en Retrato de un judío: “la autenticidad del judío consiste en elegirse a sí mismo como judío” (cit. en MARCUS, *op. cit.*, p. 118).

<sup>101</sup> SHERINGMAN, *op. cit.*, p. 68.

<sup>102</sup> LODZIAK Y TATMAN, *op. cit.*, p. 57.

<sup>103</sup> LODZIAK Y TATMAN, *op. cit.*, p. 21; BOWRING, *op. cit.*, p. 4.

<sup>104</sup> LODZIAK Y TATMAN, *op. cit.*, p. 21.

posibilidad de la libertad. La cuestión, no obstante, de si quien se identifica con su rol, su identidad, quien siente como suyo su mundo de la vida puede alcanzar esa libertad, queda sin resolver, al menos afirmativamente. Es más, si extrapolamos la experiencia de “el traidor”, parece que quien posee una identidad fuerte difícilmente podrá acceder a la reflexión pura, y que sólo el complejo protege contra la identidad. Todo esto es relevante en la medida en que, como hemos querido mostrar, difícilmente puede *El Traidor* ser un intento por parte de Gorz “de entenderse a sí mismo y a su situación”<sup>105</sup> sin lo que sea también *Fundamentos*. Ambas obras forman una unidad, cuyo objetivo primero es salvar un ámbito de reflexión más profundo que el proporcionado por el mundo de la vida.

Así, en contra de un cierto idealismo (sartriano), para Gorz la autenticidad de algún modo depende de una elección original. *Le choix* es en primer lugar un rechazo de la mala fe, un no a una relación con el mundo y con los demás como una inmediatez espontánea, natural. Sólo para quien es posible el rechazo de su situación en el mundo, sólo para el desarraigado, es posible la asunción de la toma de conciencia. Ello implica, en primer lugar, una toma de distancia respecto de sus intenciones afectivas, una vigilancia, una desconfianza del cuerpo, una adaptación “por la simulación, el juego”. Pero también un salto desde la traición al compromiso social. Para lo primero, Gorz toma cierta distancia del marxismo.

Hay, ontológicamente, en la infancia, una elección original, a-histórica, a-reflexiva, de la que el psicoanálisis da mejor cuenta que el marxismo, una necesidad siempre insatisfecha de reconciliación del individuo consigo mismo. Es decir, el *complejo de traición* (antes de inferioridad, de culpabilidad) no es eliminable: es un fracaso que no se puedan moralizar todas las dimensiones de la vida, y por eso la autonomía nunca será total, siempre habrá un Otro que nos someterá a su Regla.

Para lo segundo, la ruptura es con el psicoanálisis, ya que, a diferencia de éste, el complejo original es un fenómeno dinámico, potencialmente evolutivo de acuerdo a su sentido en la situación presente<sup>106</sup>. Ahí descansa la expectativa de que una filosofía moral de la autenticidad pueda fundar una teoría política de la autenticidad. Hemos visto que, según Gorz, los valores éticos deben ser realizados “fuera” para que podamos hablar de libertad. Obviamente eso conduce a una filosofía de la praxis, que se traduce en Gorz en la crítica de la sociedad burguesa. Por ello, cuando Sartre le indica:

“nosotros, las ratas sin cerebelo, estamos hechos de tal modo que, o reventamos, o reinventamos al hombre”<sup>107</sup>.

...la *conversión existencial* gorziana asume a la vez un tipo de moral socialista y la

<sup>105</sup> *Ibid.* p. 13.

<sup>106</sup> *Ibid.* p. 23.

<sup>107</sup> SARTRE, *op. cit.*, 1958, p. 30.

superación dialéctica del complejo infantil bajo el pseudónimo André Gorz, tras la cual, como sombra de la asunción del proyecto de no identificación, se esconde la contradicción, la de la situación original y la autenticidad<sup>108</sup>.

De forma resumida, sinteticemos el desarrollo de la filosofía moral gorziana y señalemos alguna sombra.

Según Gorz, Sartre, en *l'Être et le Néant*, ha conseguido encontrar ese punto, un fundamento para las ciencias humanas: el cogito reflexivo, la conciencia transparente a sí misma (para-sí), vivida en la intencionalidad de las experiencias psíquicas últimas, en los irreducibles psíquicos. La explicación materialista y la psicoanalítica no se niegan, se complementan, pero a ambas se les escapa un punto de no-condicionamiento, en que nos atenemos absolutamente a valores éticos. Y ese es el lugar de la filosofía de la existencia.

De las formas de la temporalidad ha deducido una axiología de valores; de su método de conversión existencial, una explicación de los compromisos valorativos en la historia psicológica del individuo. Para el joven Gerhard la elección personal está encarnada en Gorz, se plasma y se significa en lo exterior a través del compromiso social. A pesar de ello, la relación entre el cogito y su ser-para-otro ha sido establecida sólo de forma abstracta; es decir, Gorz, siquiera haya solventado la ambigüedad moral del cogito reflexivo, no ha resuelto aún el otro gran problema a que se enfrentaba Sartre: la historicidad.

En SN, más allá de los apuntes sobre la historicidad del cogito, no hay elementos para elaborar una teoría social, y menos, como Gorz bien ha visto, una teoría social crítica. Sartre hace de la angustia un universal antropológico, manteniendo la libertad existencial, derivada de la angustia, en una especie de eternidad trascendental. Como él mismo reconoció años después a De Beauvoir, partía de la “optimista idea de que uno puede ser persona en cualquier situación, una idea inspirada en la Resistencia: incluso bajo la tortura uno puede ser persona”<sup>109</sup>. Ni hay una conexión entre la teoría y su tiempo, ni entre la angustia y la sociedad burguesa o avanzada, entre la angustia y el impacto de la guerra bajo la que el absurdo cobró entidad filosófica; ni hay forma de discernir qué actitudes concretas son auténticas o qué organización social favorece la autenticidad.

Esta cuestión no está explícitamente planteada por Gorz. En su crítica a Sartre se ha centrado en la cuestión de los valores, y en cómo ésta puede ser resuelta en casos concretos arañando en la historia de la neurosis individual. Si bien al hacer esto último rompe con la rigidez del psicoanálisis, subrayando el aspecto evolutivo del complejo, Gorz no introduce la cuestión histórica más allá del marco familiar. Por ejemplo, al explicar como surge su complejo, en la obsesión de la madre, no recurre únicamente a la ambición burguesa, vía desde la cual Gorz hubiese podido establecer un vínculo, altamente reduccionista, entre

<sup>108</sup> FM, p. 459.

<sup>109</sup> DE BEAUVOIR, *op. cit.*, p. 148; cit. en POSTER, *op. cit.*, p. 264.



sociedad burguesa-complejo-elección original. Eso habría supuesto equiparar la mala fe a la alienación de la sociedad burguesa, y la angustia existencial habría perdido su carácter universal. Ni Sartre ni Gorz pretendían eso, ni mucho menos, pero a costa de salvar la intemporalidad de la angustia, toda forma de alienación quedaba reducida a la mala fe.

De alguna manera Sartre eludió la cuestión de la autenticidad histórica en SN. A causa de ello, Poster, por ejemplo, señala que no hay ni un ejemplo de autenticidad en casos concretos en SN, mientras que hay docenas de casos detallados de mala fe. Según él, el concepto existencialista de libertad se irá cargando de contenido "sólo a lo largo de amargos años de debate con los marxistas franceses"<sup>110</sup>. Sorprendentemente, el propio Poster, como todos los comentaristas anglosajones de Gorz<sup>111</sup>, olvidan el importante papel que Gorz representó en esta cuestión con la publicación de *Moral de la Historia*. A ello vamos ahora.

## 1.2. La historia

En 1955, cuando Gorz ya se encuentra en París, entrega en mano el manuscrito de *Fundamentos* —de más de 600 páginas— al propio Sartre. En aquel momento, 12 años después de la publicación de SN y tras innumerables debates al respecto, la posición y los intereses intelectuales de Sartre ha variado bastante. El propio Gorz<sup>112</sup> no puede ocultar su decepción al comprobar que Sartre, con casi total probabilidad, no había leído más que unas pocas páginas. De Sartre, no obstante, consiguió una carta de recomendación para Jean Hyppolite, el editor, que, obviamente, poco haría por publicar un texto tan denso y voluminoso de un joven desconocido. Más tarde, y no sin delaciones, conseguiría también un prólogo del propio Sartre para *El Traidor*. De Beauvoir nos puede ayudar a ilustrar la actitud de Sartre en aquel momento:

“Diez años después de nuestro encuentro en Ginebra, Gorz, que estaba viviendo en París, entregó a Sartre una obra filosófica, inteligente, pero excesivamente deudora de *El Ser y la Nada*. Después de haber escrito un ensayo sobre sí mismo que era excelente”<sup>113</sup>.

De alguna forma, la publicación de esta autobiografía, que dio una relevancia enorme al joven Gorz en los ambientes parisinos, suponía la renuncia a publicar *Fundamentos*.

En los primeros años treinta, con Georges Politzer o Henri Lefebvre como nombres más destacados, el marxismo va siendo divulgado desde diferentes núcleos de pensamiento. La cercanía política del estalinismo, representada por el PCF, marcó en lo más hondo el

<sup>110</sup> POSTER, *op. cit.*, p. 89.

<sup>111</sup> BOWRING, *op. cit.*; TATMAN Y LODZIAK, *op. cit.*

<sup>112</sup> En la introducción, p. 18.

<sup>113</sup> DE BEAUVOIR, *op. cit.*, p. 376, en una nota al pie de página.

contexto en que la obra de Marx iba siendo leída, suscitando un dilema siempre irresoluble entre la responsabilidad del intelectual y el “socialismo real”.

No obstante, durante la segunda mitad de los cuarenta, con energías renovadas, los nuevos marxismos entraron en un acalorado debate con los planteamientos de SN. Lefebvre, Mougín, Lukács, Kanapa... fueron mostrando los puntos débiles de la propuesta sartriana: falta una teoría de la intersubjetividad, sobra cartesianismo, falta una teoría de la sociedad burguesa, sobra individualismo... Aún así la idea de una teoría de la conciencia fue convirtiéndose en un lugar común, del que los marxismos posteriores difícilmente podrían prescindir<sup>114</sup>.

Sin embargo, durante un tiempo, la posibilidad de una tercera vía que integrase una filosofía de la existencia material tanto como de la existencia de la subjetividad, fue cerrada de golpe. La doctrina Zhdanovista de los dos campos, por un lado, la dogmatización del *diamat*<sup>115</sup> como filosofía oficial en uno de ellos, por otro, no hicieron más que incrementar las dificultades. En la otra dirección, la traducción que Hyppolite había realizado del *Entfremdung* de Hegel como *alienación*<sup>116</sup> de alguna manera era el sustrato del que se alimentará tanto la conciencia transcendental existencialista como la lectura marxistizante del proceso moderno de trabajo, máxime cuando son editados, por primera vez en Francia, los *Manuscritos de 1844*, en 1946 (*La ideología alemana* lo había sido en 1937, y para hacernos una idea, los *Grundrisse* no fueron publicados hasta 1967).

Con el tema de la alienación como eje central, comenzó a articularse lo que Merleau-Ponty llamó “marxismo occidental” en Francia, continuando la vía que Ernst Bloch, Georg Lukács (relativamente conocido en Francia a través de Goldmann), Karl Korsch, Herbert Marcuse y Antonio Gramsci habían abierto en otros lugares. De alguna manera, y con todas las diferencias sobre la mesa, en todos ellos latían fuertes deseos de recuperar lo “sobreestructural” frente al determinismo económico del *diamat*, y de explicar la sociedad partiendo del sujeto<sup>117</sup>.

Con los Manuscritos, mal digeridos por el PCF (que no encontró forma de hacer frente al concepto de alienación hasta la llegada de Althusser), se abrió la puerta a aires de renovación en el marxismo, coincidentes en subrayar los aspectos humanistas de la obra de Marx. Y eso quería decir sobre todo recuperar lo “sobreestructural”, y, por tanto, articular alguna dimensión no puramente económica de la alienación.

Las lecturas que irán haciendo autores como Lefebvre, Ruben o Axelos irán en la línea de sacar a la superficie una “ética del hombre total”, una antropología en que la alienación no es reducible a lo productivo. De ese modo, la alienación no es exclusivamente

<sup>114</sup> Ver POSTER, *op. cit.*, caps. 4 y 5.

<sup>115</sup> Conjunto de tesis basadas en la lectura estalinista de Marx y Lenin, resumibles en la metafísica del materialismo dialéctico y la teoría social del materialismo histórico.

<sup>116</sup> POSTER, *op. cit.*, p. 25.

<sup>117</sup> *Ibid.* p. 42.

la pérdida del hombre sobre el producto de su trabajo, sino sobre todo su existencia en general, mostrando que las posibilidades de humanizar el mundo y al propio hombre no se reducen a la apropiación de los medios de producción, que el valor humano desborda el valor del producto del proletariado. Lo que se esconde tras el concepto de alienación en Marx es una idea del hombre como praxis, como creador de sí mismo.

La postura del PC en general, y del PCF en este caso, acabó produciendo una división entre los lectores de Marx. Para aquéllos el periodo hegeliano fue un pequeño desliz, previo a la verdadera articulación de la ciencia marxista. "Una teoría marxista centrada en la idea de alienación era vista más como una amenaza anticomunista desde la Unión Soviética que como la fuente de un nuevo Frente Popular"<sup>118</sup>. De entrada, podía darse el caso de descentrar la cuestión de la propiedad de los medios de producción, pero lo peor no era eso, sino que en la superación de la alienación, el hombre libre bien podría, libremente, anteponer un no a la llegada del socialismo. Sartre, enfrentado teóricamente al comunismo, se decantó políticamente por él, iniciándose un periodo que duraría casi veinte años, sólo interrumpido por la breve vida del partido creado por Sartre en 1948, *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire*.

En este contexto Sartre va vertiendo sus esfuerzos cada vez más en lo político, dejando lo literario en un segundo plano, y, con ello, la radicalización de *Les Temps Modernes*, así como la fuga de algunos elementos (Aron va a *Le Figaro*, Ollivier al gaullista RPF), se va consumando. Cuando los procesos de Moscú del periodo 1938-39 son dados a conocer, a finales de los cuarenta, se inicia una terrorífica serie de acontecimientos vinculados con la Unión Soviética, culminados con la invasión de Hungría en 1956. En general la sospecha de los existencialistas hacia los comunistas se acentuó con las acusaciones de algunos intelectuales prosoviéticos a Tito en 1948<sup>119</sup>. Posteriormente, la posición conservadora del PCF y de Guy Mollet, líder de la Sección Francesa de la Internacional Obrera, en las cuestiones de Argelia o Hungría, cerró la puerta a una alianza sólida entre nuevas izquierdas, comunistas y existencialistas, produciéndose una fuerte fragmentación de la izquierda que ha durado hasta los 90. El intento sartriano de promover un cambio en el PCF fracasó<sup>120</sup>, y De Gaulle fue reelegido en 1958.

Ambos frentes se sumaron. Sartre, y los existencialistas como Gorz por extensión, se encontraron a finales de los cincuenta batallando a la vez contra el Partido y el diamat por un lado, y, por otro, contra la falta de una teoría socioeconómica que diese cuenta de la acción de los individuos, inviable desde el existencialismo tanto como del marxismo vulgar al uso

---

<sup>118</sup> *Ibid.* p. 68.

<sup>119</sup> LITTLE, *op. cit.*, p. 7.

<sup>120</sup> LITTLE señala dos motivos principales por los que Sartre siguió jugando la carta del PC: primero, por la sustitución de Thorez por Jacques Duclos en 1951 al frente del PCF, a lo que siguió una relativa apertura a los movimientos pacifistas y antiimperialistas. Segundo, por el surgimiento de la americanofobia, canalizada por el PCF, y alimentada con la intervención en Corea y con la represión de la revuelta antiamericana de 1952 (p. 8).

desde el aparato comunista. Y las polémicas de Sartre se suceden: Camus, Léfort, Merleau-Ponty, Naville...

En 1960, a los pocos meses de que *La Moral de la Historia* viera la luz, Sartre presentará la que se considerará la teoría social del existencialismo, fruto del intenso intercambio y debate mantenido, *Crítica de la Razón Dialéctica*<sup>121</sup>. Vamos a ver, primero, el intento de Gorz por introducir la historicidad en su teoría moral, en convertir su conversión existencial en proyecto político. En segundo lugar, veremos cómo ha recibido *Crítica*. En ambas cuestiones radica la incorporación de la interacción social a la ontología gorziana.

### 1.2.1. *La moral de la historia*

Tras haber centrado sus primeros trabajos en tareas de fundamentación teórica ética y ontológica, la dimensión pública de su actividad como periodista va a ir siendo completada con la llegada de los primeros libros con una proyección propiamente política. En *Moral*<sup>122</sup>, redactado en 1956, la propuesta política, siempre con el transfondo de una teoría de la alienación a medio camino entre el marxismo revisionista y el existencialismo, va a comenzar a girar en gran medida alrededor del mundo del trabajo. Eso será una constante que marcará la obra de Gorz de forma permanente, más allá de los cambios adoptados en sus posiciones teóricas. De algún modo, la filosofía política gorziana, en sus dimensiones normativa y descriptiva, en un primer momento sitúa el trabajo en el centro de su armazón conceptual.

*Moral* fue escrito por Gorz teniendo bien presente la represión de Jrushov en Hungría y la posición de Guy Mollet en Argelia, ambas en 1956. Con ninguno de estos acontecimientos, tomados como ejemplos de lo que se hace en cada uno de los dos "campos", puede estar satisfecho en lo más mínimo. Por lo tanto, su reflexión se dirige a la búsqueda de elementos teóricos que permitan una crítica socialista del campo capitalista, y a la vez una crítica humanista del lado comunista. El objetivo es, pues, buscar un fundamento para la crítica. Sin duda *Moral* es un texto importante en el surgimiento del marxismo existencialista.

#### a) *La posibilidad de la crítica*

El marxismo, según Gorz, no debe ser tanto un método científico de explicación como un arma intelectual de acción. Debe permitir arrojar cierta luz sobre el carácter humano o no de cualquier evento, incluso si se le supone ser una necesidad histórica, como es el caso del comunismo. La deseabilidad de un proyecto depende de que uno vea en él sus fines, y ahí radica su humanidad. El marxismo, pues, debe cumplir esa exigencia humana tanto como identificar la lógica de los hechos. La cuestión a resolver es, entonces: ¿Habría actuado yo de

<sup>121</sup> Si bien hay trabajos previos: como en "Los comunistas y la paz", en *Les Temps Modernes*, de entre 1952 y 1954; en que introduce una concepción intersubjetiva de la clase obrera.

<sup>122</sup> Traducido al castellano como *Historia y enajenación*, título significativo por cuanto evita recurrir a "lo moral", expresando así la fuerza del estructuralismo en España.

otra forma diferente a Mollet o Jrushov?, ¿hay distintas alternativas de acción para un mismo conjunto de circunstancias?; si es así, ¿en virtud de qué elige uno?

Cuando el marxismo privilegia el peso de las condiciones materiales sobre las intenciones individuales no pretende ser determinista sino orientar la acción hacia las “causas” profundas del conflicto. Desde ese punto de vista, “el sistema escoge a sus hombres”. Si la relación de fuerzas y las estructuras sociales no varían, cualquiera hubiera actuado de la misma forma en la misma situación. Esa Verdad de los hechos sólo puede ser superada “efectivamente”, y la crítica sólo será efectiva si tiende a mediatizar la acción.

El criterio desde el que criticar es el siguiente: el poder niega la condición humana, como individuo y como clase. La crítica es histórica, no recurre a valores intemporales y sólo se hace efectiva inscribiéndose en la lucha que está en proceso, desde un fin diferente al que persigue el poder, y con vistas a realizar la acción y sus condiciones de realización.

La validez de un fin depende de su carácter ético, de si es una afirmación positiva de la libertad. “La crítica, como la acción política, no se funda originalmente en criterios a priori; su fundamento no es la política, sino la negación de unos por la praxis de otros, y la necesidad de negar esa negación”<sup>123</sup>. Los valores proletarios representan tal afirmación, los burgueses su negación.

Como puede verse, en Gorz, y a pesar de moverse en el marco categorial del marxismo, late la tensión entre intencionalidad del individuo y el Ser, en el sentido fuerte de SN: materia inerte que niega el ser del hombre. Ahora bien, si en el materialismo histórico la lucha es inevitable, la tensión entre sistema y acción sigue sin ser resuelta al nivel de la responsabilidad. Gorz, para resolver la cuestión, distingue entre dos tipos de crítica.

La crítica *interna* es aplicable “a las maneras contingentes de los fines individuales (...), se aplicará a nuestra propia acción”<sup>124</sup>. La crítica interna a Mollet o Jrushov no tiene sentido, su política es lo que puede ser, ni más ni menos. Por contra, al socialismo sí puede aplicársele una crítica interna: “porque sus fines son fines humanos, los hombres pueden opinar acerca de la dirección que toma (...) porque la empresa comunista no está predeterminada, sino que es obra de hombres que persiguen sus propios fines”<sup>125</sup>.

La contingencia de la Historia es expresión de la libertad, cuyo marco de determinaciones nunca es puro, y hay, por tanto, lugar para la crítica interna. Incluso en el caso de Stalin, cuya actuación siempre ha sido tenida como inevitable resultado de imperativos históricos o fuerzas objetivas, se ha visto (Gorz escribe cuando las purgas se han hecho públicas), en su final, el papel de su responsabilidad individual, cómo imprimió su propia idiosincracia al gobierno. Como realización de la necesidad, la figura de Stalin no tiene mayor interés. Pero la Historia también es prisionera de los hombres.

---

<sup>123</sup> MH, p. 18.

<sup>124</sup> *Ibid.* p. 20.

<sup>125</sup> *Ibid.* p. 24.

La crítica *externa* es una "superestructura" de la negación práctica de la praxis adversa que nos niega, (...) denuncia, moraliza y explicita las razones prácticas por las cuales combatimos" al adversario<sup>126</sup>. Se aplica al proceso que arrastra a los individuos. Es necesaria como integrante de las condiciones objetivas de posibilidad de transformación, fuente de una praxis posible. Crítica externa no significa crítica desde el exterior; recurrir a una praxis externa, o a un análisis objetivo y científico de las contradicciones, presupondría un sujeto investigador fuera de la historia, y eso sería idealismo. Además sólo tiene sentido cuando la negación del hombre es obra del propio hombre, y no, por ejemplo, de la naturaleza. "La crítica marxista se funda en una praxis negativa fundada ella misma en una exigencia humana irreductible"<sup>127</sup>. Por ello, la crítica marxista es a la vez interna y externa: realista, posibilista; y finalista externa, basada en fines, necesaria para crear las posibilidades donde no existen, en nombre de necesidades irreductibles.

Por descontado, la necesidad irreductible de que nos habla Gorz es la del ser-del-hombre como proyecto intencional, como voluntad. El fundamento de la crítica marxista, entonces, es la realidad propia de los que critican: es la realidad humana, praxis, libertad. La distinción entre Ser y autodeterminación, latente en *Moral*, tiene dos consecuencias importantes. En primer lugar permite realizar una lectura humanista de Marx. Según Gorz, Marx entendió que incluso el sentido mismo del desarrollo histórico podía ser modificado: el capitalismo crea su propia tumba y la necesidad de crear sus condiciones de superación en el comunismo, pero no el comunismo mismo, puesto que falta el acto de voluntad. En segundo lugar, que el materialismo histórico sólo puede demostrar la necesidad de la unidad material de la clase obrera para su unidad política, pero no que la conciencia de clase surja automáticamente<sup>128</sup>.

Ambas cuestiones suponen una ruptura clara con el diamat. Por un lado, dejan en suspenso la historia, el socialismo puede no llegar. Por otro, dejan en suspenso el sujeto mismo de la historia, y es que si el acto de voluntad del proletariado debe tenerse en cuenta, la posibilidad de que la clase obrera no quiera el socialismo es real. Como vemos, la síntesis entre marxismo y existencialismo va fraguando. La gran aportación adicional al respecto de *Moral* está en la teoría de la alienación, y el análisis que permite del papel del proletariado.

#### *b) Teoría de la alienación*

La postura de Gorz sobre la cuestión de la alienación, si bien será retomada posteriormente<sup>129</sup>, queda ya articulada en *Moral*, si bien a partir del material de sus obras de fundamentación. Según Gorz, una teoría de la alienación tiene que ser capaz de dilucidar cómo es posible la deshumanización. No sólo sus formas, sino el mismo hecho de negar el ser

<sup>126</sup> *Ibid.* p. 19.

<sup>127</sup> *Ibid.* p. 51.

<sup>128</sup> *Ibid.* pp. 44-5.

<sup>129</sup> SD, 1977e, 1990f, y 1977c: "Sartre and the Deaf", *Telos*, núm. 33, pp. 106-108.

que se es, para ser otro ajeno.

En la teoría marxiana, la alienación surge cuando el carácter autónomo del hombre es negado en su praxis. El propio objeto de la acción, el producto, se aparece como un resultado extraño al hombre, negando su autonomía. No surge sólo de la negación del sujeto-productor en su producto, sino que el individuo queda negado en la sociedad, siendo la sociedad un Otro absoluto y sin fisuras<sup>130</sup>, en tanto no reconoce en ellas sus propios fines.

No obstante, la alienación es un proceso histórico, no es un estatus del sujeto en relación al Ser. Por eso ni la ontología ni la metafísica están en condiciones de dilucidar esta cuestión. "Es un destino negativo que viene a la praxis por la praxis del otro, sobre la base de circunstancias materiales determinadas"<sup>131</sup>. Siendo un ser activo, su enajenación es actividad, sólo puede enajenarse en lo que hace, en la negación del proyecto humano, que es reconocerse en su obra. Por eso para Marx, a diferencia de Hegel, la alienación tiene un sentido moral, derivado de la coincidencia auténtica entre ese proyecto y el producto de la actividad<sup>132</sup>.

La alienación sólo es posible si hay "otros" que hagan volver los propios actos hacia uno mismo, de modo que uno pueda o no descubrir su intención en el objeto en que es reconocido. A saber, la objetividad de la acción depende del reconocimiento. Esa realidad distinta que nos ofrecen los demás hace posible, no sólo una realidad que desborda la acción de uno mismo, en el mundo, en el lenguaje, sino que uno pueda reconocerse a sí mismo. Por eso en la reciprocidad descansa la libertad, pero bajo la forma de "máscara", de personajes objetivados en el Otro de los demás. Es decir, la enajenación es aceptada desde la toma de conciencia en la infancia, es complicidad.

Esta caracterización intersubjetiva de la alienación define las distintas formas de alienación, si bien a la vez hace posible el autorreconocimiento y, por tanto, la libertad. No en vano, los fines individuales quedan circunscritos al límite del horizonte común. Eliminar la alienación —y ése es el sentido profundo de la Historia— significa la supresión de las circunstancias materiales sobre las que la praxis de todos es para cada uno una fuerza enemiga. Eso sólo es posible en relaciones sociales creadoras de su propia praxis, en la unificación práctica de todos.

Según Gorz, en el hombre está el propio origen de la alienación; son las condiciones objetivas las que marcan el límite de lo insuperable: en los instrumentos técnicos y en el lenguaje la realidad adquiere una dimensión objetiva, anónima, que despersonaliza la conducta y se impone a ella más allá de las intenciones perseguidas. Entonces no cabe más que ser-para-los-otros, asumir el personaje. La sociedad, entonces, se aparece como un organismo estable que se sirve de los individuos, adecuando su comportamiento a objetivos

---

<sup>130</sup> MH, p. 57; SD, p. 225.

<sup>131</sup> SD, p. 233.

<sup>132</sup> MH, p. 62-63.

prefijados: “en vano buscaremos al sujeto” en la integración social<sup>133</sup>, señala Gorz, subrayando lo que se insinúa en *El Traidor*.

Este *non possumus* del sujeto cierra, primero, la puerta a la responsabilidad individual. Sólo en ocasiones puntuales se abre una vía a una nueva sociedad no alienada, de individuos libres. Ese era el proyecto de las revoluciones burguesas, si bien la resultante, la sociedad capitalista, ha vuelto a cerrarla. En ella el individuo es “libre de alienarse”, está liberado de un orden social tradicional pero enajena su libertad para conseguir pequeñas ventajas. La heteronomía domina el trabajo; la alienación, la praxis.

Pero también cierra la puerta a la autenticidad: “en el mundo de la alienación, nada de los que tenemos los medios de realizar puede ser querido por nosotros, en nuestro propio nombre”<sup>134</sup>. La única alternativa —que no salida—, en un mundo en que el hombre es imposible, es “adaptarnos al mundo, desadaptándonos de nosotros mismos”<sup>135</sup>. La única manera de no ser determinado por los aparatos es asumir el rol social como un disfraz, tomar distancia de él, y, traicionándolo, ser un traidor a la realidad objetiva que nos ahoga:

“la duda, reconocida o no, se convierte entonces en un delito. Cuando los intereses y el funcionamiento de la sociedad requieren de cada uno la negación de sí mismo, la renuncia a toda exigencia humana, lo humano se vuelve sospechoso, el escrúpulo se convierte en debilidad, la inquietud en deslealtad”<sup>136</sup>.

Para Gorz, esa es la posición del intelectual. La de quien ha vivido desde la infancia la necesidad de asumir su soledad. La de quien se cambia a sí mismo,”para asumir su irrealizable exigencia de humanidad y apreciar el mundo a partir de ella”<sup>137</sup>. La de quien rechazando su Yo impugna el mundo; la del muchacho que rechaza ser Horst, se recrea bajo la figura de Gorz, y desde ahí, denuncia su tiempo. Obviamente, los aspectos autobiográficos están en la base de la justificación gorziana de la tarea del intelectual y de la alienación.

Por otro lado, proporciona una descripción de la realidad social como un todo opresivo sin prácticamente fisuras; un todo social que se autoproduce como consecuencia de las acciones individuales, pero más allá de la voluntad de sus componentes. De alguna manera, Gorz anticipa temas de la *Crítica* de Sartre. Estos son agentes en algún sentido, si bien las analogías que Gorz utiliza no dejan lugar a la idea de sujeto: la sociedad se produce como se produce el tráfico<sup>138</sup>, como un sumatorio de acciones no intencionales que acaba determinando cada una de ellas. Como veremos, las asunciones teóricas que Gorz irá asumiendo con el paso del tiempo, especialmente las influencias de Illich y, más tarde, del

---

<sup>133</sup> *Ibid.* p. 97.

<sup>134</sup> *Ibid.* p. 148.

<sup>135</sup> *Ibid.* p. 151.

<sup>136</sup> *Ibid.* p. 154.

<sup>137</sup> *Ibid.* p. 164.

<sup>138</sup> *Ibid.* p. 111.



sistemismo a través de Habermas y Morin, no varían en lo sustancial la visión de la sociedad como un gran sistema que heterorregula las actividades de sus componentes.

*c) El proletariado y la cuestión moral*

El intelectual es, como hemos visto, la conciencia de la alienación. No obstante, para Gorz, es también la conciencia de su tiempo. Es decir, un individuo incapaz de integrarse socialmente, pero que asume en su soledad la de todos los demás<sup>139</sup> y la proyecta públicamente en un intento de transformación fundado en una exigencia moral. La cuestión es, pues, dilucidar dónde esa exigencia moral es también encarnada por otros actores, e incidir en su lucha. Y eso, cómo no, en el contexto al que nos referimos, remite al debate sobre la realidad y el papel del proletariado.

Gorz se acoge a la distinción entre *marxismo* y *filosofía marxiana*<sup>140</sup>. En el primer caso, a pesar de que se defiende el carácter moral del proletariado, no hay motivos para pensar que su papel, mecánicamente encarrilado por el desarrollo histórico, sea en ningún sentido moral. En el segundo caso, remitido al ideal de libertad, los fines del proletariado son superiores, porque “la acción de los proletarios no es regida por ningún interés particular ni general: no tiene nada que defender salvo la vida misma”<sup>141</sup>. Eso no significa que su carácter moral “se deba únicamente a la pobreza de los proletarios”; si bien no son propietarios de su producto como fuerza de trabajo, no es en la necesidad material dónde radica su superioridad.

De hecho, la necesidad no es alienación<sup>142</sup>. Es, al contrario, en la lucha del hombre por hacerse libre en contra del orden natural y la naturaleza inorgánica, donde radica la posibilidad de la autorrealización igual que la de ser alienado. La superación de la alienación es la reconquista del hombre del dominio de su propia praxis, de su ser *destinado a la autonomía*. Es decir, la libertad radical, como fundamento último e irreductible de la acción, es la *antiphysis*, la reconquista del *hombre del hacer total*<sup>143</sup>, opuesta a la inercia de las cosas. Por eso la miseria material del proletariado, aunque sea el fundamento de la rebelión, no proporciona el transfondo moral de la exigencia de la libertad.

Esta distinción permite a Gorz enfrentarse críticamente al “materialismo vulgar” y a la supuesta inevitabilidad de la revolución proletaria. De entrada, desde el momento en que la noción de sujeto es tomada en consideración, los pasos que llevan hacia la revolución no forman parte de un proceso, son una empresa a realizar dialécticamente. Por eso el socialismo, si bien es una necesidad desde el punto de vista de la naturaleza humana negada en la praxis, es históricamente facultativo: “En ningún caso puede admitirse que el comunismo sea, desde la perspectiva del materialismo dialéctico, una fatalidad

<sup>139</sup> *Ibid.* p. 164.

<sup>140</sup> *Ibid.* p. 169.

<sup>141</sup> *Ibid.* p. 172.

<sup>142</sup> *Ibid.* p. 176.

<sup>143</sup> *Ibid.* p. 183.

ineluctable”<sup>144</sup>.

Entonces el proletariado no puede ser explicado desde fuera, desde su ser-en-sí. El paso que lleva desde la determinación negativa de la libertad (en la facticidad del ser proletario) a la reapropiación libre mediante la praxis implica un sujeto histórico consciente. La convergencia del ser-en-sí (la necesidad práctica de rebelarse contra el capital) y del ser-para-sí (la conciencia de la libertad, o sea, la exigencia ética) puede ser frustrada, puede quedarse en una acción afectiva de las masas, sin apuntar a nada posterior.

Gorz, que alimenta sus argumentos con citas de los *Manuscritos*, marca una distancia con el diamat, a medida que va señalando las diferencias entre el conjunto de los trabajadores en sociedades avanzadas y la figura del proletariado en la filosofía política marxista. Eso ha propiciado la división del marxismo: por un lado, donde el comunismo existe, la impugnación de toda alienación está frenada por el programa soviético; por otro lado, por la posición del movimiento obrero de los países capitalistas avanzados en la lucha de clases, en el interior y en el exterior. Gorz pone el dedo en la llaga del marxismo al señalar los cambios en la estructura de clases, y lo hace hasta un cuarto de siglo antes de publicar *Adiós al proletariado*. El proletariado ya no es, en el siglo XX, y a diferencia del contexto en que vivió Marx, el portador de la moralización de la Historia<sup>145</sup>.

En primer lugar, porque la tesis de la pauperización absoluta no es cierta. Si la revolución es una cuestión de vida o muerte el comunismo es inviable en tanto las condiciones de vida de los trabajadores han mejorado sustancialmente. Por eso, la defensa del comunismo tiene que partir de exigencias menos rudas:

"tendrá que hablar a los trabajadores otro lenguaje, tendrá que aprender a hablarles de todo el hombre y no ya solamente de las necesidades vitales, (...) sólo si logra dar a los proletarios la conciencia de las nuevas formas de enajenación, de su necesidad de humanidad radical y total podrá mantenerse viva y actuante la exigencia marxista en los países capitalistas avanzados" (MH, p. 209).

En segundo lugar, porque el previsible derrumbe del capitalismo ya no es inminente. "En los países avanzados y bajo la presión de las organizaciones obreras, el capitalismo ha aprendido a atenuar el proceso de las crisis cíclicas, de las que debía resultar su desplome y su sustitución inevitables"<sup>146</sup>.

En un contexto en que la dinámica de bloques condiciona el pensamiento crítico fuertemente, Gorz anticipa temas que el marxismo existencialista apenas comenzaba a tratar, y en ese sentido pudo abrir las puertas a una revisión crítica del marxismo y del comunismo,

---

<sup>144</sup> *Ibid.* p. 199.

<sup>145</sup> Ese será el tema al que se dedicará de lleno durante los años sesenta (Ver cap. 2).

<sup>146</sup> MH, p. 206.

tanto como a una teoría social existencialista. En primer lugar, por introducir en la discusión una idea rica de alienación, partiendo directamente de Marx, de *La ideología alemana*, *La Sagrada familia*, y, lo más importante, *Los Manuscritos de 1844*, cuando aún apenas han sido divulgados en Francia. Como ahora veremos, además, se ha adelantado al propio Sartre al describir la inercia del Ser en términos sociales y abrir una vía en su seno a la libertad. Sin embargo, al definir la autenticidad en los términos de la conversión existencial del *El Traidor*, sigue en suspenso la traducción histórica de esa conversión a través de la política, máxime cuando las circunstancias para la acción del proletariado han variado tanto.

### 1.2.2. La autenticidad en la historia: la teoría social del existencialismo

En 1960 se publica *Crítica de la Razón Dialéctica*, sólo cuatro años después Sartre renunciaría al Nobel de literatura<sup>147</sup>. Su compromiso político, muy ligado a la trayectoria del PCF, puede ser visto como un intento de vincular comunismo y existencialismo, y así, unir a la izquierda francesa. No es extraña, pues, la adhesión explícita de Sartre a la filosofía marxista y al comunismo. A pesar de ello, y de que Sartre siempre consideró "válido ese <pasado político discutible>"<sup>148</sup>, también señaló las insuficiencias del materialismo histórico, según él, una filosofía de la historia sin sujeto. Llegó a decir:

“estábamos convencidos de que el materialismo histórico proporcionaba la única interpretación válida de la historia y, al mismo tiempo, de que el existencialismo seguía siendo la única aproximación concreta a la realidad. No pretendo negar las contradicciones de esta actitud (...), muchos viven todavía en la tensión de esta doble exigencia”<sup>149</sup>.

Gorz, mientras tanto, ve con buenos ojos la llegada de la segunda gran obra filosófica de Sartre, pero siempre a la vista de lo que había quedado sin resolver. *El Ser y la Nada*, según Gorz, persigue abrir una vía de escape al marxismo en cuanto imposibilidad del sujeto en la Historia. En cierto modo, Sartre continúa la labor emprendida por Husserl<sup>150</sup> a través de la fenomenología, encarnada en el para-sí. El drama del para-sí, sin embargo, sólo puede ser aprehendido en su significación total, “necesariamente personal, si es explicitado y planteado a la vez en términos de metafísica y de <materialismo histórico>”<sup>151</sup>. Aunque la reflexión hace posible el descubrimiento de la esencia libre del hombre, no deja de ser una mera posibilidad, al albur de las contingencias históricas. Es decir, Sartre ha mostrado la esencia libre del hombre, y, por tanto, la posibilidad ontológica de la libertad alienada, pero “si la

<sup>147</sup> 1964: “El premio Nobel de literatura”, *Diálogos*, nº 14, nov.

<sup>148</sup> *Ibid.*

<sup>149</sup> *Le Temps Modernes*, nº 139, p. 351. Cit. en HUISMAN, *op. cit.*, p. 79.

<sup>150</sup> GORZ, *op. cit.* 1975b.

<sup>151</sup> 1990f, p. 535.

reflexión líquida la aceptación de la alienación, no liquida la alienación misma”<sup>152</sup>.

Por ello, Sartre se ha visto en la tesitura de fundar su anterior proyecto sobre el soporte marxista. Nos detendremos brevemente en *Crítica* por dos motivos principales. Uno, hacer evidente que el cambio en la perspectiva de Sartre es considerable, cambio que se debe principalmente a la conciencia que ha tomado a raíz del debate con los marxistas de las limitaciones de su posición anterior. Dos, porque puede ayudar a ilustrar algunas de las nociones clave de la filosofía social de Gorz. Sólo en una ocasión se ha referido detalladamente a *Crítica*<sup>153</sup>, deja pocas dudas de la aceptación general de una obra que, según él, es más que una apuesta por un nuevo lenguaje. Es un intento de superar un déficit de *El Ser y la Nada* frente al materialismo histórico, y a la vez un déficit del materialismo en cuanto ciencia social sin sujeto. Lo resumimos brevemente.

#### *a) Crítica de la Razón Dialéctica*

*Crítica*, que pretendía ser sólo parte de un trabajo más extenso, se divide en dos partes: "En busca del método", y "Teoría de los conjuntos prácticos". En la primera de ellas, Sartre introduce por primera vez el psicoanálisis, como una vía para recuperar un nivel de la experiencia generalmente olvidado en la teoría social: la alienación del niño en la familia, y la constitución del proyecto en la experiencia sociohistórica. Partiendo del método de análisis sociohistórico de Lefebvre<sup>154</sup>, Sartre desarrolla un método adelantado en *Saint Genêt* y compartido por Gorz una década antes.

Lo que el método persigue, a su vez, es integrar la idea de sujeto en el materialismo dialéctico, delimitando qué sector de la realidad es inteligible para la propia dialéctica. De eso trata la segunda parte. Según Sartre, el materialismo es incapaz de dar cuenta de sí mismo, le ocurre algo así como lo que Husserl denunció de la ciencias naturales: “el hombre de ciencia se vuelve propiamente inexplicable desde el punto de vista de las ciencias del hombre, lo mismo que el marxismo es incapaz de dar cuenta de los marxistas”<sup>155</sup>. Para que la dialéctica no se convierta en una fatalidad metafísica, no puede surgir de los individuos como puras mónadas libradas al viento de la Historia, de una historia humana como mera especificación de la Historia Natural. De ello depende que el socialismo sea una mera socialización del hombre, o una *humanización de lo social*<sup>156</sup>.

Sartre se centra en el estudio de los límites de la dialéctica en los términos en que Hegel y Marx hacen uso de ella: un método de pensamiento y a la vez de estructura de la realidad, en que la razón y su objeto se hallan en movimiento. La dialéctica no se sitúa en la

<sup>152</sup> SD, p. 209.

<sup>153</sup> En un artículo dirigido a refutar las críticas que un comunista italiano, Pietro Chiodi, lanzó contra Sartre; el énfasis de Gorz en Sartre y el marxismo (SD).

<sup>154</sup> Entre el 49 y el 53, en dos artículos en *Cahiers internationaux de sociologie* (POSTER, *op. cit.* p. 268).

<sup>155</sup> “Sartre y el marxismo”, SD, p. 218.

<sup>156</sup> *Ibid.* p. 224.

naturaleza, es un proceso de totalización, colapso y renovación exclusivo de la realidad humana. La validez de la dialéctica para las ciencias sociales depende de su éxito a la hora de hacer inteligible la relación entre lo individual y lo social, y entre éstos y la historia (punto éste que debía ser continuado en la segunda parte de *Crítica*, nunca realizada).

Se trata, pues, de reconocer el privilegio de lo humano en la investigación, y desde ahí determinar el campo de estudio de la dialéctica: la historia humana. La dialéctica debe partir de la *experiencia vivida* para ir descubriendo progresivamente las estructuras de la praxis, de "comprender los vínculos de la praxis —como conciencia de sí— con todas las multiplicidades complejas que se organizan por ella y en que ella se pierde como praxis para convertirse en *praxis-proceso*"<sup>157</sup>. La posibilidad de la inteligibilidad está en la "exigencia de comprensión" que surge del individuo, es un privilegio que surge de la *evidencia*:

"el punto de partida epistemológico debe ser siempre la conciencia como certeza apodíctica de sí y como conciencia de tal o cual objeto. Pero no se trata de cuestionar la conciencia sobre sí misma: el objeto que ella se da es precisamente la vida, es decir, el ser objetivo del investigador, en el mundo de los Otros (...). A partir de ahí, la comprensión de su propia vida debe llevar hasta negar la determinación singular de ella misma para buscar en ella la inteligibilidad dialéctica en la aventura humana como un todo"<sup>158</sup>.

La acción humana es un proyecto vivo que tiende a su totalización. La totalización es siempre un proyecto inacabado, vivo. Una *totalidad*, en cambio, es un fragmento aislado, inerte, de la realidad, y es el campo de la analítica. La razón analítica, de cualquier manera, es incapaz de encontrar el fondo de los procesos, de hacer inteligible los agentes, "las praxis pasivizadas y la exterioridad de lo inerte".

Cada acción define un campo práctico de sentidos, que son captados por la dialéctica como acto individual en su conexión con el campo más amplio de la sociedad. Por muy aislada e irrelevante que parezca una acción, es siempre una totalización, un movimiento intencional opuesto a la síntesis de la totalidad. La vida diaria, para la dialéctica, es una red subjetiva de acciones intencionales en interacción. El individuo sólo se hace inteligible a sí mismo en el campo social.

El sentido de cada acción es distinto, y está siempre vinculado a una multiplicidad de proyectos, que pueden unificarse en una dirección determinada, desde un nivel elemental hasta un nivel planetario. La tendencia inmanente de la historia es la totalización planetaria, la unificación práctica de todos, y requiere en parte la autenticidad existencial tanto como el comunismo. La adecuación de la acción a ese movimiento posible define su sentido, así como una axiología de los proyectos.

<sup>157</sup> 1960: *Critique de la raison dialectique*, Paris: Gallimard, p. 134 (CRD desde ahora).

<sup>158</sup> CRD, p. 142.

Eso implica también al investigador, que no puede ser externo a la "totalización en proceso" si quiere captar su sentido. La reflexión sartriana es —como ha dicho Gorz en defensa de Sartre contra otros marxistas— “intramarxiana”, va a las relaciones de interioridad que unen el movimiento totalizante que es la Historia; es un intento de hacer inteligible la dialéctica de los procesos históricos desde dentro, sin tener que asumir un punto de vista externo. Este es uno de los puntos que Gorz más ha destacado de *Crítica*, el hecho de que proporciona una teoría social que puede dar cuenta del sujeto investigador. En clara referencia a la sociología positivista —entre la cual se cuenta por entonces Alain Touraine, del cual Gorz se sentirá mucho más cercano posteriormente— se trata de evitar una explicación que adopte un vista de punto externo, como si el sociólogo fuese ajeno a la sociedad y pudiese diseccionarla en sus partes, siendo el individuo un mero producto pasivo, excepción hecha del sociólogo mismo.

En el campo social hay distintas mediaciones para el individuo. En primer lugar, entre él y la naturaleza median las cosas. La *totalización* tiene lugar en la instrumentalización de la acción de cara a satisfacer una necesidad en contra de la resistencia inerte de las cosas. Un segundo individuo que observe a otro transformando la naturaleza para satisfacer una necesidad, y que descubriese esa intención, estaría ya en un primer nivel de inteligibilidad, pero siempre que su propia intención de investigador vuelva sobre él mismo. Es decir, la reciprocidad de la interacción social depende de un *tercero* que medie.

Las necesidades no son satisfechas en el vacío. Implican siempre una acción contra otro, desde el momento en que hay escasez. Siempre que el esfuerzo y los bienes no sean igualmente repartidos, la escasez se expresa socialmente como una "estructura inerte", como un Otro "inhumano". He aquí la primera alienación: "la praxis del individuo que satisface una necesidad vuelve sobre él como un Otro a través del entorno social". Al cosificarse la acción su sentido es pervertido, y vuelve sobre uno como "alteridad". O sea, la alienación sólo puede venir de la praxis ajena (otra cosa es el *fracaso* frente a la ley de la naturaleza).

“La experiencia de la alienación es la de un maleficio de la materia que devuelve mis actos (o su resultado) contra mí en provecho de otro”<sup>159</sup>. La posibilidad de superar la alienación radica en que el dominio de la Cosa (*Chose*) tiene su fin en actividades que vienen de lejos, "en la medida en que no son puramente pasivas, sino que son —como acción pasiva, como práctica materializada, como práctico-inercia— sostenidas y rubricadas por otras praxis"<sup>160</sup>.

La negación del hombre por el hombre, es decir, la alienación, tiene, a pesar de ser un fenómeno histórico y no ontológico o metafísico, una raíz natural: la escasez (*rareté*). La *escasez* origina la necesidad del conflicto y la violencia, pero también de la Historia. La Historia es el proceso deliberado de lucha por trascender la escasez. Curiosamente, desde esta

<sup>159</sup> Sartre, CRD; citado por Gorz en SD, p. 232.

<sup>160</sup> SD, p. 232.

noción se puede criticar la más opulenta de las sociedades, la capitalista. En el capitalismo, independientemente del grado de mediación que la máquina ejerza entre la sociedad y la naturaleza, se producen constantemente nuevas escaseces. Tanto al nivel de las relaciones de producción, como en la interiorización de los patrones de consumo, la clase trabajadora está alienada en el capitalismo.

La escasez material define la estructura de las relaciones individuales en *series*. Sólo en el reconocimiento mutuo la Otredad puede ser interiorizada, es decir, las estructuras serializadas son interiorizadas por los individuos. Las distintas praxis individuales se sedimentan bajo la forma "de una unidad pasiva y antidialéctica, en los procesos económicos y sociales materialmente estructurados, con sus propias leyes de funcionamiento"<sup>161</sup>. En una serie cada individuo es incapaz de reconocer al resto como persona, como un proyecto. Cada miembro es un "simple objeto-humano" para el resto, y las relaciones entre personas y cosas, como Marx dijo, se confunden. La mediación de lo "práctico-inerte" deshumaniza las relaciones interpersonales, y cada uno se tiene a sí mismo como Otro.

Lo práctico-inerte del capitalismo encierra en sí la posibilidad técnica de la superación de la escasez, y por tanto de la alienación que deriva de la propia materia como praxis pasada en una sociedad postescasez. La alienación, como alteridad, como pérdida de humanidad en la relación social, puede ser eliminada en el plano en que el hombre, gracias a relaciones sociales creadoras de su propia praxis, deja de ser negado por la praxis ajena, dando lugar a realidades colectivas inteligibles de acuerdo al sentido profundo de la historia. Ambas formas de alienación están mediadas por la materia-inercia. La eliminación de la escasez se realiza en el paso de la serie al grupo, paso en el que Gorz ve reminiscencias del marxiano paso del reino de la necesidad al reino de la libertad<sup>162</sup>.

Cuando, en el interior de una serie, y debido a la presencia de alguna amenaza, se crean vínculos de solidaridad orgánica, y los individuos viven su interacción como su propio proyecto, tenemos un *grupo*. El grupo no existe más allá de la acción de los individuos, es la totalización y renovación de esas acciones en la negación de la serie. En un grupo cada uno se tiene a sí mismo como sí mismo. Cuando, además, cada miembro del grupo ve en lo Otro su propio proyecto, hablamos de un *grupo en fusión*.

El grupo en fusión es "el comienzo de la humanidad", "la recuperación del ser perdido". A medida que el trabajo se especializa en el seno del grupo éste se va convirtiendo en una *organización (groupe statutaire)*. La funcionalidad, sin embargo, no destruye la cohesión. Por otro lado, a medida que las funciones se petrifican y la praxis pasada se va sedimentando en hábitos y estructuras, la organización se convierte en *institución (groupe institutionnalisé)*. Una institución puede ser altamente democrática, si bien siempre se pierde en espontaneidad y en facilidad para reconocer las propias intenciones en el proyecto total.

---

<sup>161</sup> *Ibid.* p. 223.

<sup>162</sup> *Ibid.* p. 235; *Capital*, vol. III.

No obstante, es cuando la cohesión es forzada, y aparece el líder, cuando la institución se convierte en serie. Los *colectivos*, como las clases o los partidos, son series de series. Cada categoría, desde el grupo hasta el colectivo, es inteligible en lo más trivial de la experiencia cotidiana, en la *experiencia vivida* (*le vécu*).

Hemos visto, pues, que los grupos nacen de las series, y que las series, a su vez, surgen de los grupos, siendo propio de cada categoría un tipo de razón determinado. La dicotomía entre praxis y práctico-inercia está mediada por grupos, grupos en fusión, organización, institución, colectivo y serie, sin que haya ninguna necesidad en el paso de uno a otro; la dialéctica es circular, pero facultativa. Sartre piensa en el surgimiento y la posibilidad de una revolución, teniendo en mente los modelos cubano, francés, ruso y argelino.

En *Crítica*, la libertad, a diferencia de *El Ser y la Nada*, ya no es la posibilidad de elección. La libertad es siempre social, y su actualización requiere un proyecto común. De este modo, sobre todo gracias a la categoría de *grupo*, Sartre rompe a un mismo tiempo con el dualismo cartesiano, el individualismo metodológico, el ahistoricismo y el privatismo, con todo lo que le recriminaban los marxistas. A la vez, introduce un sujeto de cambio, sustentado en la democracia radical y el reconocimiento mutuo, que nada tiene que ver con el partido leninista, donde más daño le hacían los existencialistas. No es de extrañar que un autor como Poster<sup>163</sup> considerara *Crítica* como la culminación del marxismo existencial. El método dialéctico, en palabras de Gorz, "ha convergido con la textura fenomenológica para dar solución a la liquidación de la alienación misma".

#### *b) Límites de Crítica*

No es éste el momento de analizar con detalle *Crítica*, especialmente porque nuestro objetivo es sobre todo insinuar apenas las bases de una teoría social que será importantísima en el análisis gorziano de la sociedad avanzada. Sin embargo, y por esto, cabe subrayar algunos puntos que pueden ayudarnos a entender un poco más la obra de Gorz. En primer lugar: el grupo sólo es viable de forma duradera si la escasez ha sido eliminada. En segundo lugar: un grupo en fusión es una especie de oasis de humanidad en el desierto de las series, una microsociedad orgánica en el interior de una macrosociedad mecánica. Ya hemos comentado que en *Moral* se habían anticipado algunos de los motivos que desde entonces encontraremos en la teoría social del existencialismo: la idea del Ser como sistema. Sartre ha elaborado en profundidad la mediación entre el Ser y el ser del hombre de una forma en la que Gorz se va sentir muy cómodo, pues coincide con los argumentos expresados en *Moral*, si bien es cierto que Gorz prescindirá en general de los términos sartrianos. Quizás por eso no ha realizado un análisis crítico de *Crítica*, y quizás por eso la filosofía política gorziana no

---

<sup>163</sup> POSTER, *op. cit.* p. 289.



dejará, como veremos más adelante, de tener una concepción rígida y cosificada del concepto "sociedad". Ambas puntualizaciones definen límites bastante estrictos en la lucha contra la alienación.

En tercer lugar, el sujeto de la acción es intersubjetivo, comienza en el reconocimiento. Gorz no ve problema en ello:

"El cogito está aquí [en *Crítica*] ampliado y encarnado (...), ya no se sostiene sobre las relaciones de interioridad formales de una conciencia (de un para-sí) para sí y para el ser; se sostiene sobre una praxis, es decir, sobre una libertad que reside *fuera*, como trabajo, en la materialidad del campo práctico sobre el que otras praxis se ejercitan al mismo tiempo"<sup>164</sup>.

Para nosotros esto supone una contradicción con los postulados del *El Ser y la Nada*. Gorz ha subrayado, como hemos visto, que la fuerza de esta obra reside en que introduce la experiencia del para-sí a través de la fenomenología, de forma que la teoría social puede dar cuenta del propio sujeto de la acción tanto como del investigador. Sin embargo, en *Crítica* el sujeto es el para-el-otro, no es el para-sí, y por tanto la libertad, como él mismo subraya, reside *fuera*. La libertad del cogito, como hemos visto antes, no es esa.

Ahora bien, dejando de lado estas cuestiones, sobre las que volveremos, hay que reconocer el juego que le dan a Gorz en su diatriba con los estalinistas, y eso cuando Sartre milita en el propio PCF. Es decir, Gorz utiliza las categorías sartrianas para criticar al PC, y lo hace en un doble sentido. Primero, contra la idea de dictadura del proletariado. Aceptando la premisa sartriana, "el Estado no puede en ningún caso pasar por el producto o la expresión de la totalidad de los individuos sociales o siquiera de una mayoría"<sup>165</sup>. El Estado es, por contra, incluso en un proceso de transición, la serialización de la clase dirigente a través de un grupo soberano.

Segundo, con la división socialista del trabajo. Como hemos visto, el grupo tiende a desaparecer como tal o acaba degenerando en serie, a saber, que la solidaridad orgánica y la cohesión interna es siempre efímera. Por eso la tesis marxista de la sustitución del trabajo alienado en la división capitalista del trabajo por el trabajo cooperativo es idealista. En el mejor de los casos, la cooperación voluntaria es posible sólo a través de subgrupos encargados de alguna tarea común, pero siempre para una tarea concreta, y siempre que el conjunto de los subgrupos esté vinculado a un subgrupo organizador.

La organización general racionalizada depende de la petrificación de la praxis individual. No sólo por el carácter efímero de los grupos en fusión, sino por la propia naturaleza de los medios de producción, por la complejidad y la inercia de las estructuras técnicas; la Cosa es resistencia a la autogestión. De este modo, el sueño marxiano del

---

<sup>164</sup> SD, p. 211.

<sup>165</sup> CRD, p. 609, cit. en CD, p. 241.

trabajador politécnico —lo contrario de especializado—, del fin de la constricción impuesta por los fines exteriores<sup>166</sup>, no es, de momento, realizable.

En sus trabajos posteriores Gorz va a profundizar en estas últimas cuestiones, tomando como buenas, en general, las categorías que hemos ido mostrando: una idea amplia de alienación, una ontología existencialista y una teoría social basada en la dicotomía acción/serie.

Recapitulemos y resumamos la herencia que Gorz recoge de Sartre. Antes que nada, subrayar que cabe considerar a Gorz uno de, o quizás el mejor, de entre los comentaristas de Sartre durante los sesenta<sup>167</sup>. *El Ser y la Nada* muestra la posibilidad formal de la existencia alienada, mientras que *Crítica* muestra las condiciones materiales de las que surge la alienación. En ambos casos los temas centrales son la libertad como fundamento, la alienación y la posibilidad de superarla y recobrar una experiencia auténtica, responsable. En *El Ser y la Nada* esta posibilidad descansa en la "pasión por ser Dios", por eliminar la contingencia. Es decir, "en la obra del primer Sartre, la alienación es una auto-inmolación [*self-victimization*]"<sup>168</sup>, la mala fe es cobardía.

Esta respuesta es insatisfactoria para Gorz y pretende darle una alternativa. Mientras tanto, Sartre plasma en *Crítica* un cambio, que ya había ido asumiendo en su *Saint Genêt* (de 1952), por el que intenta explicar por qué la autenticidad no es asumida. En *Saint Genêt* Sartre se retrotrae a la historia psicológica de un niño que se descubre "víctima de una cruel burla", que es interiorizada por el pequeño a través del reconocimiento de los demás. Ya no hay una clara comprensión de la libertad propia, no hay una "naturaleza lúcida en el cogito prerreflexivo", con lo que las posiciones de Sartre y de Merleau-Ponty se acercan<sup>169</sup>. Si la alienación sólo es inteligible en términos de situaciones históricas, sin modificar estas situaciones, la reflexión no puede superar la alienación. Hace falta algo más que la reflexión purificante, la praxis revolucionaria. La mala fe depende de la acción efectiva, de su falta.

Para Gorz la antropología de *Crítica* no se contradice con la ontología de *El Ser y la Nada*, puesto que permanece la idea de realidad humana libre y responsable. Sin embargo, Gorz no señala que el concepto de alienación sí ha cambiado, desapareciendo la visión racionalista y ahistórica de la conciencia prerreflexiva<sup>170</sup>. De algún modo, la mala fe es ahora absorbida por la categoría de alienación y, por tanto, el extrañamiento ya no lo es del mundo, lo es del mundo creado por el hombre y, más específicamente, del mundo moderno. Esto

<sup>166</sup> Tanto como el fin de la escasez —en cuya imposibilidad Sartre ve en parte el final de los grupos—, al que también se refería Marx.

<sup>167</sup> Así lo consideraban por ejemplo CONTAT Y RYBALKA, 1970: *Les Ecrits de Sartre*. Paris: Gallimard (cit. EN BUSCH, T., 1975: "André Gorz on Sartre", *Philosophy Today*, núm. 19, pp. 283-286).

<sup>168</sup> BUSCH., *op. cit.*

<sup>169</sup> *Ibid.*

<sup>170</sup> *Ibid.*

vendría a confirmar la tesis de Sheringham<sup>171</sup> sobre *El Traidor*, que antes hemos comentado. Es decir, a pesar de la aspiración a universalizar la experiencia del extrañamiento por parte de los existencialistas, tanto Gorz como Sartre acaban contextualizándola como experiencia histórica, dando a la *angustia* un marco histórico muy concreto: la sociedad moderna.

Esta idea, que no hace más que suscribir la tesis generalmente aceptada de que el existencialismo expresa una condición moderna, debería tener como consecuencia lógica un análisis de las formas de modernidad que dan lugar no sólo a la alienación, sino a su toma de conciencia, y, por tanto, a la posibilidad de la libertad. Si regresamos a los primeros argumentos gorzianos, recordaremos que había definido tres posibles actitudes vitales de acuerdo a la moralización de las tres regiones de la existencia humana (futuro, presente y pasado):

“He atribuido a la primera (trabajo de liberación) una significación moral; a la segunda (creación de un mundo imaginario en que se aloja a falta de poder hacerlo en lo real) una significación estética; a la tercera (conducta de heteronomía conformista) una significación vital. Estas tres posibilidades son los tres sentidos objetivos de la situación de secuestrado, es extremadamente probable que descubrirá cada una de ellas, un día u otro, como una tentación. Si el término alienación tiene sentido, el hombre alienado no podrá alojarse en la segunda ni la tercera sin sufrir, al menos en silencio, de su contradicción y de su inautenticidad, y entonces sin ser tentado a superarlas hacia la primera. ¿Lo conseguirá? Eso es otra cuestión”<sup>172</sup>.

En este punto, pues, falta una explicación razonable de cómo se produce el descubrimiento de cada una de estas significaciones, o sea, cómo el hombre moderno puede sentirse tentado por la primera, la auténticamente ética. Gorz no volverá a usar estos términos, a pesar de que encarará la relación libertad-modernidad sólo a finales de los años ochenta y noventa (cap. 7 y 8). Entonces dará alguna respuesta teórica a estas cuestiones, si bien es difícil asumir que haya dejado de tenerlas en mente; al contrario, lo más razonable es pensar que la propuesta política gorziana es un intento por abrir espacios sociales en que ese descubrimiento pueda tener lugar.

En un primer momento, y a pesar de lo anterior, la teoría social a que Gorz va a recurrir para analizar las estructuras alienantes continúa centrada en la oposición entre clases sociales antes que la de acción/inercia. A saber, su análisis es el de la nueva sociedad *qua*

---

<sup>171</sup> SHERINGHAM, *op. cit.* p. 68.

<sup>172</sup> MH, p. 33.

sociedad capitalista.

## Capítulo 2

### El neocapitalismo (1960-1973)

Desde *Moral* hasta la publicación de la siguiente obra de Gorz, *Estrategia Obrera y Neocapitalismo*<sup>173</sup> han pasado apenas cinco años. Sin embargo, ha sido un periodo más que suficiente para que los temas que Gorz avanzaba en el colofón a su trabajo de fundamentación, vayan tomando una forma más acabada y vayan configurando un perfil particular a su autor.

A principios de los sesenta los principales cambios apuntados durante los cincuenta ya son hechos consumados, dando lugar a novedades sociales de importancia<sup>174</sup>. Por el lado productivo, es evidente que el proceso de acumulación capitalista se encuentra enmarcado en un contexto cualitativamente diferente al de la preguerra. Enormes corporaciones dominan los mercados nacionales, apoyadas en planes económicos promovidos y regulados desde los gobiernos. El capitalismo monopolista, que ya comenzaba a ser teorizado en profundidad, no sólo definía una forma de producción sino también una nueva organización del consumo. Junto al papel del consumo, otras causas, ligadas al cambio tecnológico y a la organización de trabajo, introducían cambios importantes en la estructura de clases. El cambio cultural, por su parte, era también evidente, ligado en parte a la incipiente industria del ocio, a la terciarización económica, a la revolución sexual; de alguna manera, la cotidianeidad estaba sufriendo una transformación sin precedentes.

En Francia los cambios fueron si cabe mayores que en otros lugares. La población pasó de ser en un 40% rural para pasar a serlo en un 15%, mientras las tasas de crecimiento ponían a la economía francesa en la punta de lanza del capitalismo organizado, consumándose el “milagro francés” a lo largo de todos los sesenta. Con la firma del Tratado de Roma, en el 57, la modernización de la economía francesa, comenzada durante los cuarenta con el Plan Monnet, es acentuada con De Gaulle, en la llamada “americanización”.

El pensamiento de izquierdas sufre una renovación paralela. Mientras el marxismo

---

<sup>173</sup> EON

<sup>174</sup> HOBBSAWM, *op. cit.* segunda parte.

existencialista es acosado sin descanso por el estructuralismo (Lévi-Strauss, Lacan, Foucault, Althusser), la Escuela de Frankfurt, en su vertientes americana (con Marcuse) y alemana (con Habermas), y el grupo vinculado en Inglaterra a la *New Left Review*, se van haciendo con un espacio considerable en la filosofía social y política. Sin embargo, los intercambios entre los franceses y los alemanes no son en principio demasiado fluidos, con lo que las relaciones y la influencia recíproca, con la figura de Sartre como abanderado de los existencialistas, se centra más en los ingleses o los italianos<sup>175</sup>. En general, el surgimiento de una nueva izquierda, heterodoxa y antiestalinista es un hecho.

En Francia la segunda década de los cincuenta ha sido un riquísimo caldo de cultivo para el intercambio entre existencialistas y marxistas, tanto en su dimensión teórica como el práctica. *Arguments*, el diario fundado por Edgar Morin y Roland Barthes a partir del *Argumenti* italiano de Franco Fortuni, apoyado en un línea editorial a través de la cual Marcuse, Carr, Trotsky, etc. van siendo dados a conocer, se gana un espacio público para la renovación del marxismo y el rechazo del sectarismo<sup>176</sup>. Del debate entre el grupo de *Arguments*, y el de *Les Temps Modernes*, con el referente que supone el liderazgo que el PCF y la CGT tienen en el movimiento obrero bien presente, saldrán muchos de los motivos sobre los que se articularía la cultura política que rodeó a los acontecimientos de Mayo del 68.

Por supuesto, la clase obrera se salía de los cauces previstos por la teoría marxiana, pero más aún por la teoría marxista ortodoxa que, en manos del PC, continúa partiendo de la inevitable y creciente pauperización. Más aún desde el lado liberal y conservador, desde el que se comenzó a tematizar lo que no ha dejado de ser una constante hasta hoy, el final de la clase obrera y de las ideologías. De entre los autores que con mayor ímpetu se dedicaron a ello Gorz ha sido quien mejor ha sabido descubrir, sobre la marcha, el sentido que iban cobrando en el seno del colectivo de trabajadores la llegada de la *sociedad postindustrial*<sup>177</sup>.

De alguna manera todos ellos —Friedmann, Mallet, Belleville, Touraine, Gorz— sostenían que el trabajo de los profesionales de nueva generación no sólo era más cualificado, sino que disponían de un grado de autonomía considerablemente mayor que el de los empleados de cuello azul, autonomía que se seguía de un conjunto de aspiraciones y reivindicaciones incompatibles con la estrategia y organización del PCF y de la CGT. Sin embargo, si bien cristalizada en su concepción sobre el nuevo tipo de trabajo y de trabajador, la revisión a que Gorz someterá algunos postulados del comunismo tiene un calado más hondo.

El proceso de dogmatización que el marxismo venía experimentando desde la Segunda Internacional se ha radicalizado en el estalinismo, marcando un camino sin retorno

<sup>175</sup> POSTER, *op. cit.* pp. 304-305.

<sup>176</sup> Jean Duvignaud, Henri Lefebvre, Pierre Fougereyrollas o François Châtelet, Kostas Axelos, Cornelius Castoriadis... la lista sería interminable. (Ver POSTER, *op. cit.* cap. 6).

<sup>177</sup> POSTER, *op. cit.* p. 362. El término fue popularizado por D. Bell y por A. Touraine a principios de los años sesenta.

para los partidos comunistas en Europa. El corazón del catecismo está formado una visión determinista de los procesos económicos. En el ámbito político, eso ha desplazado el papel que la lucha de clases jugaba en Marx como motor del cambio histórico. Tres ideas centrales articulan la visión mecanicista de la historia del que sería llamado “marxismo vulgar”<sup>178</sup>: uno, el primado del desarrollo de las fuerzas productivas, del que se deriva la supuesta inevitabilidad de la llegada del socialismo; dos, una identificación perfecta entre formas jurídicas de propiedad y relaciones de clase; tres, la necesidad del Estado por encima de las clases.

Quien quisiera desmarcarse de la ortodoxia debería mostrar al menos, a un tiempo, que no hay un único tipo de desarrollo científico y técnico, y, por tanto, que la ciencia no es neutral; que las relaciones de clase se articulan a partir de patrones culturales y concepciones sociales, no sólo por la relación jurídica respecto a los medios de producción; y que la burocracia posee una racionalidad propia, ajena al sentido de los intereses de las clase trabajadora. Ese será el objetivo de Gorz.

### 2.1. *Estrategia obrera*

En los primeros sesenta muchos de quienes desde la izquierda aceptaban el irrealismo de la tesis de la pauperización, se vieron abocados a renunciar a ver al movimiento obrero como un sujeto de cambio, siendo el *tercermundismo* de Sartre el ejemplo paradigmático. Cuando en 1963 Gorz redacta *Estrategia* se dirige en buena medida contra esta idea<sup>179</sup>: la revolución puede surgir en la metrópoli, cualquier revolución deberá contar con el movimiento obrero. La tesis central de *Estrategia* es que, a pesar de los cambios en el capitalismo avanzado, el movimiento obrero está en condiciones de elaborar una estrategia ofensiva frente al capital, pero siempre que rompa con la estrategia seguida por el PC y los grandes sindicatos de clase.

En el neocapitalismo, de acuerdo con Gorz, la base natural para el rechazo de la sociedad capitalista, la miseria, ha desaparecido (si bien ésta sigue afectando a un quinto de la población). El capitalismo es relativamente tolerable y si se le quiere impugnar hay que ir más allá de las reivindicaciones dirigidas a necesidades inmediatas. Una alternativa al capitalismo debe por tanto: 1) mostrar la represión cualitativa, 2) proyectar las condiciones de su superación. Tanto en su análisis descriptivo como en el normativo —que intentaremos sintetizar de diversos textos—, Gorz parte de una distinción entre lo humano y lo capitalista, que intentará hacer explícita a través de una teoría crítica de las relaciones de producción, incluyendo el papel del consumo y de la formación. El siguiente paso será proponer una

<sup>178</sup> CARRETERO, *op. cit.* en el prólogo a CDT, p. 12-3

<sup>179</sup> MAINSCHEIN, *op. cit.* p. 140.

estrategia de superación.

*a) La civilización capitalista*

La finalidad del trabajo en la sociedad capitalista encierra dos tipos de contradicciones. Una *negación formal*, directa, de la esencia activa y potencialmente creadora del trabajo, a través del estatuto pasivo de la mercancía; una *sustancial*, del sentido del trabajo, entre la finalidad interna desde el punto de vista humano y la externa desde el punto de vista del capital. Ambas son formas de alienación del mundo humano.

La negación formal se da por igual en los procesos de formación y en los de producción: a) el tipo de tareas, repetitivas, y predefinidas, que impone la cadena de montaje eliminan la iniciativa, la autonomía y la comprensión del proceso; b) la jerarquía impide la responsabilidad técnica y la visión de conjunto. “Las relaciones de trabajo están, incluso antes de la explotación capitalista de la fuerza de trabajo propiamente dicha, dominadas por la subordinación opresiva del trabajo al capital”<sup>180</sup>. La acción sindical no está en condiciones de discutir “el control y el dominio de las condiciones y la naturaleza del trabajo”, tan sólo “el precio de la fuerza de trabajo”<sup>181</sup>. Además, las condiciones de trabajo y los niveles de remuneración son muy heterogéneos, y una vez que se ha cedido al criterio cuantitativo, no hay forma de integrar todas las reivindicaciones bajo un mismo paraguas.

Eso tiene, según Gorz, consecuencias antropológicas, con repercusiones sociopolíticas. El resultado de la formación y la producción son “hombres mutilados”, formados tan sólo al nivel de lo que exige su trabajo especializado, sin comprensión del proceso y sin la esencia creadora del acto del trabajo (iniciativa, reflexión, decisión). Eso a su vez fomenta el deseo de evasión y la pasividad política, a más de hacer el juego al capital, al aceptar el criterio de que todo tiene un precio.

La contradicción sustancial afecta a la finalidad y control de los procesos de acumulación. En primer lugar la propia sociedad capitalista ofrece y renueva los medios de evasión a través de la cultura del consumo individual<sup>182</sup>. El modelo de consumo implica una ideología por la cual el individuo, como consumidor, se evade de su condición de productor social y se reconstruye en su microcosmos privado, “la razón profunda de la masificación se encuentra en esta manera implícita de rechazar la asunción individual de la socialidad, empujada hacia las tenebras exteriores, hacia la esfera de lo accidental”<sup>183</sup>.

Gorz, siguiendo las tesis de Bruno Trentin, considera que la raíz de la alienación del individuo masa *se encuentra en las relaciones capitalistas de producción*<sup>184</sup>. La atomización del consumidor se origina en los centros de trabajo, y no sólo a través de la publicidad:

<sup>180</sup> EON, p. 45.

<sup>181</sup> *Ibid.* p. 47.

<sup>182</sup> *Ibid.* p. 83.

<sup>183</sup> *Ibid.* p. 84.

<sup>184</sup> *Ibid.* p. 87.



“el trabajador atomizado, disperso por las condiciones de habitaje, reducido a la pasividad, sometido a la disciplina militar de la fábrica, separado de su producto, obligado a vender su tiempo, obligado a ejecutar dócilmente una tarea prefabricada, sin preocuparse de la finalidad de su trabajo (...) ya lo ha engendrado al nivel de las relaciones de producción y de trabajo, al separar el productor de su producto (...), el individuo es separado de todas sus necesidades creadoras y activas, y sólo reencuentra su soberanía en el no-trabajo”<sup>185</sup>.

Las reivindicaciones de tipo cuantitativo no pueden romper el círculo vicioso alienación en el trabajo/alienación en el consumo:

“Aunque el desarrollo capitalista ha hecho relativamente más tolerable el nivel de vida del obrero, desde el punto de vista del consumo individual, ha hecho la condición obrera más intolerable aún desde el punto de vista de las relaciones de producción y de trabajo, es decir, de la alienación en el sentido más amplio, no solamente de explotación sino también de opresión, de deshumanización” (EON, p. 39).

Las economías capitalistas viven dos procesos lejos de ser convergentes: 1) evolución de las necesidades directas como resultado de la evolución de los objetos de su satisfacción; 2) transformación de las condiciones de producción (trabajo y naturaleza) por la necesidad de crear nuevos medios de satisfacción. El desarrollo de las fuerzas productivas, de este modo, favorece tanto la generación de riquezas como la multiplicación de las necesidades. Según este análisis, incluso las necesidades fundamentales son históricas, y cambian de acuerdo a la evolución de los medios ofrecidos para su satisfacción, de la naturaleza del trabajo y de las relaciones del hombre con el medio natural, con lo que Gorz abandona en parte la distinción marxista entre necesidad fundamental y necesidad histórica.

La utilidad de la producción viene definida por la rentabilidad, por la búsqueda de demanda solvente; la dimensión de la mercancía como bien de uso, el *optimum* humano, son secundarios en la determinación de los estilos de vida llevada a cabo por las estructuras y las técnicas de producción. Es la política de gestión capitalista del aparato de producción y de inversión lo que produce la diada despilfarro/escasez, acentuada por la aceleración del progreso técnico debida a la competencia. El análisis de Gorz de la lógica del capitalismo y su relación con la sociedad del consumo se inserta en las teorías sobre el capitalismo monopolista, que él llama *neocapitalismo*.

El capitalismo monopolista crea nuevas necesidades modificando las condiciones en que se reproduce la fuerza de trabajo y su entorno material. El medio natural se convierte en un producto social empobrecido que impide la satisfacción directa de las necesidades

---

<sup>185</sup> EON, p. 87.

sociales. “La sociedad capitalista constriñe a los individuos a conseguir *individualmente*, como consumidores, los medios de satisfacción de los que han sido expoliados *socialmente*”<sup>186</sup>, consumándose una doble mutilación del trabajador: dentro, como productor que define su trabajo; fuera, como consumidor que define sus necesidades y dispone de medios de satisfacerlas. De estas ideas, no obstante, Gorz extrae una conclusión adicional: el coste social de la reproducción de la fuerza de trabajo aumenta tanto o más que el poder de compra individual; debido a la valorización capitalista del medio natural, “el nivel de vida de los trabajadores tiende a estancarse, o a bajar, incluso si el nivel de vida individual (expresado en poder de compra monetario) aumenta”<sup>187</sup>.

De esta forma cualquier necesidad es satisfecha sólo de forma mediata, con lo que la satisfacción de forma individual y a través de productos rentables se convierte en una obligación. Si la lógica de la iniciativa privada excluye las necesidades que sólo pueden satisfacerse de forma colectiva, ¿qué ocurre con las necesidades colectivas: alojamiento y urbanismo; transporte y servicios comunes; equipamientos comunes culturales, deportivos y sanitarios; información y comunicación; desarrollo? La respuesta de Gorz es doble. Por un lado son transformadas de forma que sean expresadas en demanda solvente. Por otro, “el Estado se esfuerza en cubrir con los fondos públicos los costes de la acumulación privada”<sup>188</sup>.

El Estado es un mediador al servicio del sector monopolista que ejerce tareas racionalizadoras de la lógica del capital, prefinanciando públicamente las bases de la expansión y de la acumulación monopolista, pero sin interferir en la orientación general de la economía, en manos de inversores privados. “Aquello que distingue precisamente el neocapitalismo del capitalismo tradicional es que el primero reconoce la necesidad de la función mediadora del Estado y que sus esfuerzos tienden no tanto a limitar la iniciativa pública sino a orientarla e incluso a desarrollarla al servicio de la acumulación capitalista”<sup>189</sup>. Esto tiene relación con la crisis de la democracia representativa.

La parte que le corresponde al Estado en la regulación económica es realizada por comisiones opacas formadas por expertos y representantes de *lobbies*. Entonces el Parlamento queda prácticamente vacío de contenido: “no determina la naturaleza ni la orientación de la producción según las necesidades de la masa, no puede influir sobre la división técnica del trabajo, sobre las decisiones de inversión de los monopolios privados y del Estado, sobre el uso dado a la plusvalía económica... ¿qué queda? Aquello que se llaman libertades formales o individuales”. Gorz no considera, como hiciera Stalin, que los derechos civiles y políticos sean “mistificaciones burguesas”, pero sí que no son concretadas ni profundizadas por el sistema político. De ese modo, el debate parlamentario acaba siendo una ceremonia sin contenido, y los grandes sindicatos, “correa de transmisión de la burocracia

---

<sup>186</sup> *Ibid.* p. 158.

<sup>187</sup> *Ibid.* p. 147.

<sup>188</sup> *Ibid.* p. 77.

<sup>189</sup> *Ibid.* p. 80.

centralizada”.

El papel de Estado en el capitalismo monopolista, no obstante, según Gorz, debe entenderse en el debate más amplio sobre el Mercado Común<sup>190</sup>, derivado de la propia expansión monopolista. La CEE, ante la presión del cambio tecnológico no tiene más opción que ampliar el mercado o claudicar frente a los EEUU, por lo que ha apostado por una doble vía, dirigida a favorecer las fusiones en las escalas menores, y a una especialización geográfica a partir de una planificación a nivel de toda la CEE.

La actualidad del análisis de Gorz sobre la integración europea es sorprendente. Según él, se abre la posibilidad de crisis importantes, que requerirán mayor armonización entre las distintas intervenciones estatales, especialmente a nivel regional, a causa del desequilibrio entre unas áreas y otras; en el sector agrícola, que deberá ser subvencionado si quiere sobrevivir<sup>191</sup>; y en el propio proceso de concentración empresarial, probablemente incapaz de frenar a los poderosos *trusts* americanos. Si sus hipótesis se cumplen, sostiene Gorz, y teniendo en cuenta que todas ellas sólo pueden aliviarse con inversiones públicas masivas y con mayor planificación, “la ideología liberal [hoy diríamos neoliberal] del Tratado de Roma”, chocará con las políticas sociales que hagan viable la rentabilidad.

Lo que es un hecho, según Gorz, es que la aparición de la CEE es irreversible y que “ha hecho nacer centros de decisión e inercias que escapan al control de los poderes nacionales”<sup>192</sup>. La libre circulación de capitales hace ineficaz la orientación selectiva del crédito y la fiscalidad, con lo que Bruselas gana un espacio importante de soberanía en perjuicio de los Estados nacionales. Y de los trabajadores, como veremos más abajo.

En el exterior, la especialización que impone el modelo de desarrollo del neocapitalismo adopta la forma de *neocolonialismo*<sup>193</sup>. Los cálculos de inversión presuponen infraestructuras, mercados, etc., que, de no existir, imponen un modelo de exportación y de especialización geográfica. El neocolonialismo implica una desigualdad en el desarrollo, tanto en el interior de los países centrales como en el exterior, y la extensión de un modelo de consumo que tiende a desplazar la escasez, no a eliminarla.

En conjunto, la dinámica del neocapitalismo produce a su vez dos movimientos contrarios a la lógica del capital. Por un lado, al aumentar el papel del Estado, surge un colectivo limitador del poder de la burguesía: la *tecnocracia*. Los tecnócratas se sitúan por encima de las clases, son ideológicamente conservadores pero son objetivamente progresistas por su relación con los grupos monopolistas y los sectores más avanzados. Precisamente en estos últimos surge la segunda contradicción.

La evolución tecnológica que se produce en las industrias más avanzadas, la que lleva

<sup>190</sup> 1963b: “Mercado Común y Planificación”, en VV.AA., *L'intégration européenne et le mouvement ouvrier*, Paris, Etudes et documentation internationales.

<sup>191</sup> 1963a: “Common Market Agriculture”, *New Left Review*, núm. 23, pp. 55-57.

<sup>192</sup> p. 161.

<sup>193</sup> “El colonialismo por dentro y por fuera”, SD, p. 155.

de la mecanización a la automatización<sup>194</sup>, precisa de un tipo de trabajador polivalente y autónomo, con competencias y responsabilidades a la vez manuales e intelectuales. Gorz, en la línea optimista de Serge Mallet<sup>195</sup>, apuesta por la aparición de un nuevo humanismo del trabajo, creciente a medida que la automatización avance, y “la automatización será una realidad en las sociedades industriales avanzadas antes de final de siglo”<sup>196</sup>. Mallet, al mismo tiempo que Gorz en *Estrategia*, sostenía que la nueva clase obrera industrial, formada por técnicos, científicos e ingenieros era la vanguardia de la clase obrera<sup>197</sup>. Para ambos, la automatización recupera “un humanismo del trabajo que el taylorismo había destruido”<sup>198</sup>, un humanismo transitorio pero que apuntará hacia el humanismo libre de la autogestión a todos los niveles. De alguna forma, la evolución tecnológica es incompatible con la represión en el trabajo.

El análisis gorziano ha comenzado en las relaciones de producción, en un sentido amplio, y ha ido incorporando el modelo de consumo y de civilización. Es obvio que la concepción existencialista de que la alienación se expresa en cualquier nivel de la vida social está en el transfondo del tratamiento de esta cuestión. Sin embargo, puede establecerse una jerarquía entre niveles. De alguna manera, todos derivan de “la contradicción fundamental del capitalismo, la contradicción inherente a las relaciones de producción”, si bien es cierto que “se manifiesta continuamente en su realidad viva y concreta”<sup>199</sup>.

#### *b) Más allá de la civilización capitalista*

Si, como hemos visto, la alienación procede de las relaciones capitalistas de producción, que es donde se articulan no sólo las relaciones de trabajo, sino el modelo de consumo y el de civilización, no se puede impugnar el neocapitalismo “sin atacar directamente la raíz de la <pobreza espiritual>: la alienación del trabajo”.

La estrategia obrera ha seguido una línea dominante basada en dos ideas. La primera, centrada en la reivindicación cuantitativa y en concreto en los aumentos salariales; la segunda, la apuesta por la “espera revolucionaria”. Según esta posición, sólo cabe esperar que las contradicciones internas del capitalismo estallen por sí solas para que éste se desmorone como un castillo de naipes. Una de esas tensiones se refiere a la degradación de las condiciones de vida de los trabajadores; cuando sean insoportables, cuando la lucha armada sea sentida como una necesidad interna a la clase, y no pura retórica intelectual, llegará la revolución. Será la “hora cero”. O todo o nada, no hay términos medios.

No obstante, esta tesis, pensada en un contexto en que miseria y pobreza se

<sup>194</sup> Mecanización se refiere a un proceso en que el cambio tecnológico hace que el output crezca más rápidamente que la productividad. Automatización es al revés.

<sup>195</sup> *La nouvelle classe ouvrière* de 1963. Aunque Gorz no comparte con él que esa tendencia sea total

<sup>196</sup> EON, p. 154.

<sup>197</sup> POSTER, *op. cit.*, p. 365.

<sup>198</sup> EON, p. 151.

<sup>199</sup> *Ibid.* p. 23.

identificaban, “no tiene ninguna eficacia práctica”<sup>200</sup> en el neocapitalismo. Las necesidades negadas al trabajador ya no son elementales sino que se trata de necesidades históricas. La tesis de la pauperización sólo es cierta, en Gorz, desde la idea de alienación, si la pobreza designa al “conjunto de posibilidades y de riquezas que son negadas a un individuo a la vez que le son propuestas como una norma virtualmente válida para todos”.

Este es un punto en el que Gorz ha querido marcar distancias respecto a H. Marcuse<sup>201</sup>. El clásico *Hombre unidimensional* ha mostrado que, en contra de la tesis de la espera, la emancipación individual no tiene por qué llegar en un contexto de sumisión colectiva<sup>202</sup>, que la viabilidad tecnológica de la libertad está subordinada a procesos extraeconómicos que tienen que ver con la cultura, la existencia y la relación. En este sentido es una crítica radical a la tesis de la espera: el desarrollo de las fuerzas productivas cierra las puertas al socialismo, en contra del motivo del *Manifiesto*. Según Gorz, Marcuse, en cierto modo, tira el niño con el agua sucia, puesto que al mostrar la imposibilidad de liberación en la sociedad americana deja en suspenso la liberación misma. Sin embargo, para Gorz, el caso americano es especial; el provincianismo defensivo, la herencia colonial, y un puritanismo impermeable a cosmovisiones con sentido de la Historia, se aúnan en un modelo de alienación colectiva. En Europa, en cambio, y a pesar de la americanización, la posibilidad de transformación social es perceptible<sup>203</sup>.

Volviendo a la primera cuestión, las luchas económicas inmediatas ya no abren perspectivas de transformación, puesto que se orientan a objetivos definidos por el propio capitalismo. Ni tan siquiera permiten la mejora cualitativa en el nivel de vida de los trabajadores, ya que ésta, como hemos visto, no está al alcance de aumentos de salarios directos. Además, los aumentos son rápidamente absorbidos por la inflación, sin alterar la tasa de beneficios. Las reivindicaciones de salario son expresión del interés de una capa de consumidores subprivilegiados más que de la clase obrera, “ponen al trabajador, como clase, a remolque de la sociedad de consumo y de su ideología; no impugnan el modelo de esta sociedad sino únicamente la parte de riqueza que otorga al consumidor asalariado”<sup>204</sup>.

La condición de los trabajadores en los centros de producción es una de las dimensiones de su vida social, sin embargo, las concesiones sobre los salarios libran al capital de la reconciliación del trabajador en esos otros ámbitos, no sólo en la utilización de la fuerza de trabajo sino también en la otras relaciones de trabajo, la formación y la evaluación; en la

<sup>200</sup> p. 28.

<sup>201</sup> “Sindicalismo y política”, SD, p. 15.

<sup>202</sup> MARCUSE, H., [1954], 1968: *El hombre unidimensional*, Barcelona: Ariel.

<sup>203</sup> “Sindicalismo y política”, SD, p. 20. La evolución del pensamiento de Gorz y el de Marcuse lleva a menudo el paso cambiado (FRANKEL, *op. cit.*, p. 204). En 1964 salen a la vez *El hombre unidimensional* y EON, el primero desplaza las esperanzas del proletariado hacia los excluidos, el segundo despliega la teoría de la autogestión; en 1980 Gorz asume la posición de Marcuse en el 64, cuando Marcuse en el 79 había vuelto a la idea de clases.

<sup>204</sup> EON, p. 34.

finalidad del trabajo; y en la reproducción de la fuerza de trabajo, en el estilo de vida y en la satisfacción de necesidades.

La gran industria moderna procura *la integración de los trabajadores*, y una táctica sindical de “manos limpias” no sólo no la impide, sino que evita expresar un antagonismo radical, cualitativo, ni permite expresar la autonomía del movimiento obrero. Gorz da como un hecho la integración obrera en el capitalismo, en parte por la despolitización, en parte por la organización del trabajo, y en parte por el desplazamiento del conflicto de clases al terreno cultural. La integración y la caída de la militancia consiguiente no es inevitable, pero incluso en el mejor de los casos, bajo una economía mixta de tipo escandinavo, las reivindicaciones salariales no apuntan más allá del capitalismo.

En general, esta estrategia sólo abre la puerta a victorias parciales que el capitalismo puede absorber con facilidad. Y la cierra a cualquier vía intermedia entre la insurrección armada y el reformismo socialdemócrata, que incluso ayuda a racionalizar el capitalismo en su propio beneficio. El papel del sindicato queda circunscrito a canalizar la conciencia de clase, es una especie de “burocracia de la historia”, bien representada por la CGT francesa. Sin embargo, en una sociedad de masas despolitizada, el sindicato ya no tiene fuerza para arrastrar a las masas. Con la llegada de la democracia de masas, las diferencias entre los partidos políticos se van limando y los proyectos convergen en busca del centro despolitizado.

Además, está la cuestión europea. La integración económica europea, según Gorz, impone un nivel adicional de lucha para la clase obrera<sup>205</sup>. Si la integración tiene lugar bajo la batuta del capital, la lucha por una “Europa de los trabajadores” debe partir de la información entre las federaciones sindicales, la coordinación de las luchas en una acción común, a un nivel de internacionalismo tan alto como el del capitalismo. Sin embargo, es de esperar que a este nivel las presiones sobre el movimiento sean mucho mayores que la participación obrera, por lo que es mejor apostar decididamente por un programa de mínimos: 1) defensa de la ocupación, de la autonomía profesional y de las empresas, 2) políticas de reconversión y de desarrollo conforme a las necesidades y equilibrios de cada región; 3) reorientación de la economía y de las estructuras de consumo en el sentido de las prioridades reales. Gorz anticipa el debate que se producirá a finales de los noventa sobre el desfase entre la organización del capital y de los trabajadores a nivel internacional<sup>206</sup>, apostando por la creación de un consejo intersindical internacional, y subrayando la esterilidad de ciertas actitudes muy comunes, como veremos, incluso treinta años después: “la condena de un proceso en curso es fatalmente verbal y abstracta y no proporciona base, ni salida, ni estrategia”<sup>207</sup>.

---

<sup>205</sup> 1963b.

<sup>206</sup> OIT, 1997: *El trabajo en el mundo 1997-98. Relaciones laborales, democracia y cohesión social*. Ginebra.

<sup>207</sup> 1963b, p. 49.

Una estrategia ofensiva, por contra, debe buscar la autonomía de la clase social respecto de la sociedad en que se inserta. Es *una batalla cultural* basada en reformas ajenas a la lógica del capital. Hay reformas que son revolucionarias “no en función de lo que es posible en el marco de un sistema y de una gestión dadas, sino de aquello que se debe convertir en posible en función de las necesidades y exigencias humanas”<sup>208</sup>. Como batalla cultural, una reforma revolucionaria es también una *batalla política*.

Una estrategia socialista de reformas<sup>209</sup> sólo es viable en la modificación diaria de la relación de fuerzas, pero a partir de un proyecto a largo plazo. La socialdemocracia es un ejemplo que Gorz descarta, es un tipo de “reformismo subalterno”, limitado a reivindicar “cosas”, no poder, dentro del margen de renovación que el propio capitalismo precisa. El maximalismo revolucionario también queda descartado, por la conexión entre los medios y los fines: “es imposible separar una reforma de la acción de la que resulta. Es imposible realizar reformas democráticas y anticapitalistas por una acción que no es ni lo uno ni lo otro”<sup>210</sup>. Gorz en el fondo cierra la puerta a una política de alianzas.

La oposición al sistema capitalista debe ser cualitativa, una *negación positiva*, más allá de las prioridades de la sociedad de consumo, cuyas necesidades —generales, indiferenciadas, inmediatas— se convierten en factor objetivo de división de clase. El orden de prioridades debe definirse a partir

“de necesidades realmente sentidas, entre ellas, evidentemente, las necesidades relativas al tiempo libre, a las condiciones de trabajo y al modo de vida (...), con la reunificación del productor y el consumidor, con la proyección de un modelo que ha de ser necesariamente una respuesta global al capitalismo, pero no por eso se ha de plantear como una utopía ni como una reivindicación maximalista que sitúe el socialismo más allá del capitalismo y erija entre uno y otro una muralla de China. Al contrario, ha de presentarse como el sentido y el horizonte estratégico de las luchas actuales y de las reivindicaciones tácticas”<sup>211</sup>.

Como podemos ver, Gorz ha sustituido el par marxiano necesidad fundamental/histórica, por el par existencialista necesidad realmente sentida/necesidad real. La *necesidad real* es la que se genera a partir de las relaciones de producción. De ese modo, la necesidad de evasión a través del consumo para el individuo alienado en las relaciones de trabajo capitalista es real. La distinción entre necesidades fundamentales, biológicas, e históricas es aún procedente, pero insuficiente, puesto que, a raíz del empobrecimiento del medio natural, ambas reclaman por igual medios sociales de satisfacción<sup>212</sup>, siempre están

<sup>208</sup> EON, p. 12.

<sup>209</sup> *Réforme et révolution* (RR), p. 205; también SD, p. 69.

<sup>210</sup> RR, p. 229.

<sup>211</sup> EON, p. 91.

<sup>212</sup> *Ibid.* p. 109.

mediadas históricamente. A su vez, el capitalismo genera necesidades *realmente sentidas*, en el sentido de que son experimentadas en oposición al proceso en marcha.

Gorz se está enfrentando, con esta distinción, a la tesis del “aburguesamiento de la clase obrera”. En primer lugar, mirando a la derecha: consumir bienes privados no es el fin supremo del hombre, es una necesidad histórica<sup>213</sup>. Pero también mirando a la izquierda, a quienes oponen la “austeridad virtuosa” del pasado a la “opulencia frívola” del presente<sup>214</sup>. Gorz quiere señalar que en las necesidades realmente sentidas, en tanto expresan el deseo de autonomía, está la posibilidad de aparición de aquella necesidad histórica, nueva, “que enriquece al hombre y el desarrollo de sus facultades”<sup>215</sup>. En el capitalismo de regulación, en el sistema educativo y en sectores punta, se halla el germen de nuevas necesidades que apuntan a una mayor humanización, y son, por tanto, una contradicción intrínseca del modelo. A pesar del uso de la jerga marxista, Gorz está mostrando no sólo tendencias contrapuestas en el seno de la sociedad capitalista, está apuntando también a fuerzas liberadoras propias de la modernidad, que abren opciones que sólo se concretarán políticamente. En general, el rechazo de la nueva generación al orden social “tiene motivaciones específicas que son comunes en las sociedades más avanzadas”<sup>216</sup>.

De acuerdo a esta distinción, según Gorz hay una similitud entre el llamado socialismo real y el capitalismo: en ambos se impide que las necesidades se expresen libremente, y en ambos las necesidades se han subordinado al modelo de acumulación. Para Gorz, no hay modelo de sociedad socialista que pueda servir al movimiento obrero de los países capitalistas avanzados, sin embargo, los marxistas de Europa occidental pueden ser la vanguardia del resto planteando la humanización de la producción en términos más avanzados. Para profundizar en esta cuestión Gorz establece la distinción entre reproducción simple y reproducción ampliada de la fuerza de trabajo.

Desde el momento en que no hay necesidades sociales fundamentales, cualquier expresión de necesidad es a la vez un constructo social y conocimiento social acumulado. El trabajador es también saber social sedimentado. Sin embargo, en cuanto trabajador y en cuanto estudiante, está sometido a un tira y afloja entre dos fuerzas opuestas. Por un lado se ve reducido a un especialista, cuyo trabajo parcelado va siendo sustituido progresivamente por máquinas. A pesar de ello, no es la tecnología actual la que reclama especialistas, es la patronal, puesto que son más dóciles, adaptables y es más barata su formación. Y es aquí mismo donde se genera la segunda contradicción: los individuos son subordinados a la producción, cultural y laboralmente, pero a la vez se convierten en un obstáculo para su desarrollo, que exige trabajadores con visión de conjunto y se encuentra con el de la masa

---

<sup>213</sup> *Ibid.* p. 115.

<sup>214</sup> EON, p. 89.

<sup>215</sup> *Ibid.* p. 109.

<sup>216</sup> 1970a: “What were the Lessons of the May Events?”, en C. POSNER (ed.), *Reflections on the Revolution in France: 1968*, Harmondsworth: Penguin., p. 257.



descualificada.

A causa del cambio técnico, promovido por el capital, cada fase productiva precisa de trabajadores más cualificados y versátiles. Sin embargo la empresa carga los costes de la *reproducción ampliada de la fuerza de trabajo* sobre la sociedad en su conjunto, haciéndose cargo sólo de los costes de reproducción simple. Eso es más evidente aún en las industrias punta, ahí las habilidades requeridas, el conocimiento de base, la capacidad de adaptación, implican cierta soberanía y cualificación. En cierto modo, el propietario de su fuerza de trabajo ya no puede ser separado de ella, la fuerza de trabajo ya no es sólo una cantidad indiferenciada de energía. Para el trabajador del XIX vivir era reproducirse como fuerza de trabajo, para el del XX, “en industrias científicas o culturales, vivir es poner en acción sus aptitudes creadoras”<sup>217</sup>.

La alienación, desde el momento en que el trabajo sigue subordinado a la rentabilidad, no desaparece. Pero eso no impide que en el trabajo en equipos cualificados e iguales la praxis-sujeto ya no esté subordinada por respecto al objeto: el trabajo se eleva como producción no sólo de cosas sino también de relación entre los trabajadores. En cierto modo, la necesidad de ampliar el valor de la fuerza de trabajo, refleja una organización social interconectada entre los distintos individuos, más aún a causa de la división internacional del trabajo.

Gorz, con la utopía marxiana del trabajo en mente, considera que, para esta élite de trabajadores, el trabajo refleja la colaboración en la organización social. Es decir, que la necesidad de autonomía surgida del proceso de trabajo —eso es una “necesidad real”— permite que el trabajador se interroge sobre los fines de ese mismo trabajo, y así

“la exigencia humana de subordinar la producción a las necesidades (...) nace de la propia praxis, cuando toma conciencia de sí misma. Y toma conciencia de sí misma cuando, al dejar de ser presionada por la escasez aguda, deja de tomarse como desgaste de energía, como esfuerzo penoso, para también tomarse como actividad libre y creadora, como intercambio recíproco y como soberanía posible; en una palabra: cuando la praxis se toma a sí misma como su propio fin. (...) La contradicción entre el poder, la responsabilidad y el dominio del trabajador en la praxis productiva y su impotencia, la servidumbre ante el capital, explota”<sup>218</sup>.

La terminología marxiana puede ocultar la intención de Gorz. Lo que está sosteniendo es que la libertad no se logra sólo con un cambio en la titularidad de la propiedad. La nacionalización de los centros de acumulación y crédito no conduce por sí sola al socialismo, hace falta también la multiplicación de los centros de decisión democrática y de autogestión, fuera y dentro de los centros de trabajo; la destrucción del Estado capitalista no lleva al

---

<sup>217</sup> EON, p. 126.

<sup>218</sup> *Ibid.* pp. 124-5.

socialismo si no hay antes un aprendizaje en la autogestión del trabajo y el control del proceso de producción, tanto como que la actividad cultural es una necesidad de la reproducción de la fuerza de trabajo en el neocapitalismo. Y aquí surge por primera vez un tema típico en Gorz: la reducción de la semana de trabajo es una reivindicación fundamental, ya que mayor tiempo libre significa mayor tiempo socialmente productivo, en el sentido de la producción de “individuos humanos y de un mundo humano”. La reproducción ampliada de la fuerza de trabajo es una necesidad (productiva) creadora (de individuos libres) que anticipa el papel de la sociedad civil como foro de socialibilidad y de evolución social e individual.

Si la premisa mayor del argumento de Gorz es la que identifica socialismo y libertad, en la premisa menor asume la idea de que la autonomía promueve mayor autonomía. Sin embargo, no cae en la cuenta de que su argumento se mueve en niveles de abstracción distintos, como si la autonomía del *capital técnico* como *capital humano* —son los términos que utiliza Gorz para expresar los cambios en la reproducción de la fuerza de trabajo— repercutiesen necesariamente en la autonomía como *zoón politikón*, como ser humano político... “se descubre alienado no sólo como trabajador, en su empresa, sino también como ciudadano (...), como elector, como individuo al que el capital impone, de lejos y del exterior, un futuro contrario a sus proyectos”<sup>219</sup>. Volveremos a esta cuestión en el capítulo 3. Mientras tanto conviene apuntar una consecuencia importante de la tesis de la reproducción ampliada de la fuerza de trabajo.

Según Gorz, la contradicción entre evolución técnica y control del trabajo se acentúa en el ámbito formativo<sup>220</sup>. De cara a la producción, el sistema burgués de enseñanza precisa de un estudiante virtualmente creador, autónomo, responsable y con una formación general importante; de cara al dominio del capital sobre el consumo y la vida cívica, un estudiante pre-condicionado, especializado y dócil. Esta tensión, según Gorz, es patente en las reivindicaciones de los sindicatos estudiantiles, que solicitan, por un lado, que el coste de la formación sea repercutido en la empresa, y a la vez que se separe la formación profesional de la cultural. La nueva clase obrera, ligada a los sectores de innovación, según Gorz, no repetirá el modelo de sus padres:

“se han eliminado de las instituciones todos los órganos de poder y de autogestión locales que podrían permitir a los trabajadores modelar su vida cívica y cultural, ya que no su trabajo (...). Sus sucesores, sus hijos, traicionarán la lección de aquel desastre: rechazarán la amputación desde el primer momento. Es en el nivel de la enseñanza, de este modo, donde el capitalismo industrial provocará las revueltas que intenta evitar en sus fábricas”<sup>221</sup>.

<sup>219</sup> *Ibid.* p. 125.

<sup>220</sup> “Estudiantes y obreros”, SD, p. 51.

<sup>221</sup> EON, p. 129.

Cuando Gorz escribe estas líneas aún faltan cinco años para el Mayo francés.

*Un modelo de recambio*, de forma resumida, debe integrar el rechazo de la opresión (dominio del trabajo y de la evolución técnica), rechazo de la alienación del trabajo y del producto (su sentido y finalidad), rechazo de la civilización (consumo de bienes privados como realización del hombre). El tono normativo de la propuesta de Gorz, extensamente desarrollada en *Estrategia*, alcanza también para proponer un programa más o menos detallado de la *batalla política* que realizar si se quiere hacer efectiva la autonomía cultural del movimiento obrero.

El proyecto global de cambio apunta a las necesidades colectivas de autonomía, el tiempo libre, la comunicación y el libre desarrollo de las facultades humanas. La política, desde el sindicato y desde el partido, debe dirigirse a dar contenido real a estos principios, definiendo las necesidades a qué subordinar la producción, no criticar las relaciones desde las necesidades creadas por el propio capitalismo. En términos generales, hay que “socializar la función de inversión”: la planificación debe ser democratizada, el crecimiento cuestionado, el sector privado limitado y subordinado al sector público. En cualquier caso, el socialismo no pasará de ser una idea abstracta si faltan las mediaciones entre ese objetivo final y las acciones cotidianas.

Gorz propone algunas de esas mediaciones, enfocadas en general a la acción política desde el sindicato, para lo que se basa en el radicalismo italiano de Bruno Trentin, Lelio Basso, Vittorio Foa, *Il Manifesto* y la organización *Lotta Continua (Lucha Continua)*, que le aporta la visión del sindicalismo como tensión permanente por “arrancar a cada patrón (Estado incluido) una parcela-clave de su poder”<sup>222</sup>. Es fácil entender como, a través de los sindicalistas italianos, herederos del marxismo de Gramsci y Labriola más que del leninista-stalinista, subyace en Gorz un vínculo estrecho entre lucha política y creación de cultura. Por ejemplo, la teoría gramsciana de los *consigli di fabbrica*<sup>223</sup> está en su idea de sindicato como *contrapoder autónomo* que, en el seno del capitalismo, explota y acentúa sus contradicciones desde una posición independiente orientada por la tradición de la autogestión. Así, la cuestión del cambio no es enfocada en plan “sistema por sistema”, sino “cultura por cultura”, que “el socialismo sea una vivencia diaria”, que el sindicato sea no ya institución sino autoorganización. También la idea de partido de vanguardia, defendida por Gorz, conviene ser leída en los términos gramscianos, como canal de expresión de las fuerzas latentes en un *bloque histórico*<sup>224</sup>.

No parece discutible que los trabajos de este periodo son una vuelta a Gramsci<sup>225</sup>, en un intento de recuperar la tradición de los consejos de fábrica y del *Ordine Nuovo*, tanto como el espartaquismo alemán, en doble oposición a la vieja estrategia del leninismo y la

<sup>222</sup> *Ibid.* p. 55.

<sup>223</sup> GRAMSCI, A., [1919], 1973; *Consejos de fábrica y estado de la clase obrera*, México: Roca, 1973.

<sup>224</sup> “Estudiantes y obreros”; SD, p. 66.

<sup>225</sup> SILVA, *Ibid.* p. 108.

socialdemocracia. Por eso parece arriesgado decir, como hacen algunos comentaristas, que Gorz comparte la misma idea de partido que “Marx (...), Lenin, Trotsky, Luxemburg, Gramsci, e incluso Lukacs”<sup>226</sup>, sin especificar las profundas diferencias que hay entre unos y otros; o que la ascendencia de su idea de autogestión es “peligrosamente proudhoniana o anarco-sindicalista”<sup>227</sup>. Respecto a esto último hay que hacer una precisión.

Efectivamente Gorz debía haber tenido noticia de las formas de autogestión experimentadas en Yugoslavia y teorizadas por Pannekoek<sup>228</sup>, así como la experiencia de los *Concilios de Trabajadores* húngaros salidos de la revolución de 1956<sup>229</sup>. Ahora bien, caben pocas dudas de que las fuentes de Gorz en el tema de la autogestión fueron principalmente otras. De un lado, como se ha señalado, su preferencia por el comunismo y la tradición sindicalista italiana, de los que Gorz fue quizás el principal divulgador en Francia (de hecho, eso le costó su puesto en *Les Temps Modernes*). De otro, que el tema de la autogestión fue introducido en Francia por el grupo *Socialismo o Barbarie*<sup>230</sup>. Esto último es importante para entender el sentido preciso de autogestión.

El problema principal viene de la posible confusión entre control obrero y autogestión, sobre todo porque el primer término es el utilizado generalmente en inglés (*workers's control*). Little, por ejemplo, señala que la idea de control obrero implica antagonismo de clase, mientras que la de autogestión implica superación del conflicto en favor de una comunidad de productores<sup>231</sup>. A pesar de esto, si tenemos en cuenta el trasfondo teórico existencialista en que esta discusión tuvo lugar en Francia, así como lo señalado más arriba para el caso de Gorz, la diferencia parece radicar en que el control reproduce una forma de gestión, aún cuando los trabajadores posean la propiedad de los medios, al menos parcialmente. Por contra, la autogestión, a lo Gorz, apunta a la reproducción ampliada de la fuerza de trabajo en el interior del proceso, al enriquecimiento del trabajo en sus distintas facetas desde las necesidades reales del trabajador, como un paso inicial de superación de las alienaciones, como un primer escalón en la creación de una cultura obrera autónoma. En este sentido, el modelo italiano de “revolución cultural en la fábrica” ha sido visto como punta de lanza de un cambio de gran alcance<sup>232</sup>.

Respecto a la cuestión del partido, por supuesto, no es la leninista. Gorz piensa en un partido de masas descentralizado y asambleario que se gane la hegemonía cultural fuera del parlamento y las elecciones, un movimiento social orientado por intelectuales —“sin teoría revolucionaria no hay acción revolucionaria”— y por la acción ejemplar de la autogestión en

<sup>226</sup> *Ibid.* p. 97.

<sup>227</sup> POSTER, *op. cit.*, p. 164.

<sup>228</sup> LITTLE, *op. cit.*, p. 34.

<sup>229</sup> SILVA, *op. cit.*, p. 80.

<sup>230</sup> Fundado por Claude Lefort y Cornelius Castoriadis en 1949, aunque sólo despegó con fuerza los cincuenta.

<sup>231</sup> LITTLE, *op. cit.*, p. 34.

<sup>232</sup> 1972a: “A cultural Revolution in the Factory?”, *Liberation*, núm. 17, pp. 49-52.

los centros de trabajo<sup>233</sup>. Gorz asume el fracaso de la democracia representativa y del sindicalismo corporativista como creadores de cultura política.

La propuesta gorziana es ofensiva en el sentido de que propone que el sindicato se adelante al patrón en la definición cotidiana de las relaciones de producción. Es consciente de que eso puede conducir al *patriotismo de empresa*, por eso es imprescindible no perder la perspectiva anticapitalista, claramente en la línea de la *democracia económica*: controlar las escuelas de aprendizaje; influir en la organización y división del trabajo, evitando la fragmentación, la descualificación y el embrutecimiento, tanto como en la evolución y transformación de las técnicas de producción; negociación continua de los horarios, las primas, las inversiones, etc., “en definitiva, deberá poder negociar toda la distribución del programa de la empresa en los diversos capítulos: inversiones, reservas, salarios directos e indirectos, tiempo libre, gastos sociales, y ejercer, así, un poder de control y de veto sobre toda la política de gestión”<sup>234</sup>.

Sin duda hay un exceso de optimismo en el tratamiento de Gorz. En el fondo, no duda de que la consecución de mayor cohesión en la clase y de algo más de poder genere una dinámica en forma de “bola de nieve”. Algo así como que el poder y la conciencia obrera aumentan exponencialmente a partir de cierto umbral; toma esta idea a la vez como conclusión, basada en la experiencia italiana y los ejemplos de autogestión de Reggio Emilia, y a la vez como hipótesis de partida:

“La reivindicación y el ejercicio de los poderes obreros de autodeterminación y de gestión desembocan, pues, de manera natural, en la impugnación de las prioridades y de las finalidades del modelo capitalista”<sup>235</sup>.

Las razones por las que ese proceso “natural” no ha tenido lugar irán siendo mostradas, como veremos, por el propio Gorz. Sin embargo, para no perder la dimensión real de su trabajo, hay que situar esa apología de la cultura democrática anticapitalista que es, en la orientación general de la obra gorziana, y es que toda ella es un intento de movilizar y motivar, de participar en la creación de una cultura alternativa más que de describir objetivamente un estado de cosas. Respecto a este exceso de optimismo, el propio Gorz ha señalado que tan sólo intentaba transmitir su mensaje en un código reconocible por su público<sup>236</sup>, para la cual no tuvo más remedio que aprisionar el “nuevo material en viejas

<sup>233</sup> “Sindicalismo y política”, en SD, p. 36; 1968: “The Way Forward”, *New Left Review*, núm. 52, pp. 47-66, p. 60.

<sup>234</sup> EON, p. 58.

<sup>235</sup> *Ibid.* p. 67.

<sup>236</sup> LITTLE, *op. cit.*, p. 48.

categorías”<sup>237</sup>.

Obviamente, eso tiene inconvenientes, y esperamos mostrar alguno de ellos. Por ejemplo, puede afirmarse con cierta exactitud, como lo hace Poster, que Gorz minimiza “el problema del poder del Estado y la cuestión de la política en general durante el proceso de reforma estructural”<sup>238</sup>, un problema del que nunca saldrá airoso (cap. 8). No obstante, para apreciar el trabajo de Gorz habría que hacer un esfuerzo imaginativo, y ponerse en la piel, siquiera por unos segundos, de los lectores de *Estrategia* o de *Moral*, o de otros muchos artículos y libros que iremos tratando. Este primero, por ejemplo, tuvo una influencia enorme en el seno del CFDT<sup>239</sup>, creando un vínculo con el movimiento estudiantil y a la vez sentando un precedente en el acercamiento entre movimiento obrero, ecologistas y pacifistas que M. Rolant reforzaría más tarde<sup>240</sup>.

## 2.2 Cambios en la fuerza de trabajo

### 2.2.1. Más allá de las relaciones de producción: Mayo del 68

La historia es conocida<sup>241</sup>. Un grupo de estudiantes, liderados por un pupilo de Lefebvre, Daniel Cohn-Bendit, “Dany el rojo” desde entonces, se levanta en marzo en la universidad de Nanterre en contra de la autoridad académica. El grupo, *Movement 22 du March*, no es más que el germen de lo que se reproduciría a principios de mayo. La llama se extiende el día 3 de mayo a la Sorbona, provocando diez días de represión policial y de insurrección estudiantil generalizada, con barricadas, heridos y bombas de gas incluidas. Los estudiantes empezaron a organizarse por sí mismos, de una forma radicalmente democrática, en “comités de acción”, dirigidos a sustituir la burocracia, encauzar la protesta y facilitar el intercambio de información. Mientras tanto, no obstante, las necesidades básicas de avituallamiento y organización eran también realizados por ellos, en colaboración con los trabajadores que se les iban sumando. En las paredes de la Sorbonne ya podían leerse cosas como...

Nosotros llevamos aquí una vida maravillosa,  
dormimos, comemos,  
ni lo tocamos ni nadie piensa en el dinero.

<sup>237</sup> GEOGHEGAN, *Utopianism and Marxism*, London: Methuen, 1987, p. 127; citado en Little p. 48.

<sup>238</sup> POSTER, *op. cit.*, p. 364.

<sup>239</sup> Un sindicato procatólico asociado al ala izquierdista del Partido Socialista Francés centrado en el segmento laboral más radicalizado y más joven. La CFDT incluyó los temas de Gorz en su convención nacional de 1970 (BOWRING, *op. cit.*, p. 134).

<sup>240</sup> LODZIAK Y TATMAN, *op. cit.*, p. 98.

<sup>241</sup> Seguimos a POSTER, *op. cit.*, cap. 9.

Esta es ya la sociedad que queremos crear.

La humanidad no podrá vivir libre  
hasta que el último burócrata  
sea colgado con las tripas del último capitalista.

Tomo mis deseos por realidades  
porque creo en la realidad de mis deseos.  
Queda estrictamente prohibido prohibir.

Para el día 13 la explosión afecta ya a todo el país y a numerosas asociaciones de estudiantes, de ropaje político muy diverso. Entonces, cuando se había contagiado más allá del grupo estudiantil, produciéndose huelgas en la fábrica de Renault en Flins, que a su vez se extienden a otras fábricas, la CGT convoca una huelga general de un solo día. Al día siguiente, con el parón en la fábrica de Sud-Aviation, es evidente que el principal sindicato no controla la situación. Los trabajadores no sólo se han solidarizado, como se vio obligada a hacer ver la CGT, con los estudiantes, es que se han sentido identificados con ellos —buena parte de los obreros más activos es precisamente gente joven y/o de cuello blanco. Lo más sorprendente quizás fuera el grado de coincidencia tan alto para colectivos de trabajadores muy plurales, con remuneraciones, cualificaciones y procedencias muy diversas<sup>242</sup>.

Con diez millones de trabajadores en huelga<sup>243</sup> y los principales centros de producción, incluidos servicios públicos, parados o controlados por los trabajadores mismos, con el orden establecido en jaque, la opinión pública se decanta preferentemente en apoyo de los insurgentes. En numerosos centros de trabajo el organigrama de los sindicatos deja, como su disciplina, de tener sentido, y son los propios trabajadores los que replantean la distribución de tareas o se adscriben de *motu proprio* a la huelga.

El papel de los intelectuales de izquierda fue doblemente crucial. Lo fue, primero, en su presencia pública. El día 8 *Le Monde* publica una declaración de apoyo encabezada por Sartre y de Beauvoir, que toma forma de manifiesto el día 8, con la rúbrica añadida de Lefebvre, Lacan, Gorz y numerosos pensadores ligados principalmente al marxismo, al existencialismo o la fenomenología. Sin duda la figura central fue la de Sartre, constantemente participativo en la intensa efervescencia del momento<sup>244</sup>. La presencia de la izquierda, pues, en segundo lugar, era patente en los referentes teóricos de los insurrectos, en

<sup>242</sup> 1970c: “Immigrant Labour”, *New Left Review*, núm 61, pp. 28-31.

<sup>243</sup> Ver NAVILLE, P. ET ALTRI, 1969: “Sociologie du travail”, *L'année Sociologique*, núm. 20, 3ª serie, pp. 439-448 para el papel del movimiento obrero en Mayo del 68.

<sup>244</sup> Cuando en 1966 preside el Tribunal Russell, en contra de la intervención americana en Vietnam, el vínculo con las nuevas generaciones ya le anticipa un lugar central en el padrinazgo intelectual del Mayo de 68—, hasta el punto de que el propio Lévi-Strauss decía que “la posición de los jóvenes corresponde más a la de Sartre” (*N.Y. Times*, 31 de diciembre de 1969, cit. en Poster, p. 386).

Lefebvre, en los Situacionistas, en *Socialismo o Barbarie*...“lo que estaba escrito en las paredes era marxismo existencialista”, un programa fundado por Sartre durante la Resistencia; “una nueva concepción de la sociedad basada en la democracia total, un matrimonio entre socialismo y libertad”<sup>245</sup>.

En una línea apaciguadora, De Gaulle propone un programa de reformas participativas que conduce, el día 25, a la firma de los acuerdos de Grenelle entre los principales sindicatos y el gobierno. Los trabajadores de importantes empresas, incluida Renault, rechazan el acuerdo e incluso la representación de la CGT, y sólo la CFDT apuesta por la autogestión, si bien sin cuestionar la propiedad de los medios de producción. Mientras tanto las revueltas se multiplican y la sensación de vacío de poder se acentúa.

De Gaulle, por su parte, al mismo tiempo en que da concesiones importantes — incluida la libertad de importantes líderes de la liberación de Argelia— reúne al Estado Mayor y se prepara para el uso de la fuerza militar. Dejando de lado la advertencia del General Massu, que no aseguraba la fidelidad de sus tropas a la hora de abrir fuego, el peligro fue tan cierto que, como dice Poster, “no hace falta ser anarquista para sostener que Francia estuvo muy cerca de una revolución en Mayo”<sup>246</sup>, como lo es que se estuvo muy cerca de una masacre, un golpe de Estado o incluso de una guerra civil.

A principios de junio la izquierda (incluyendo los movimientos de estudiantes y el CP, la confederación de izquierdas de Mitterand), incapaz de articular una estrategia común, se retira. De Gaulle cae también con la revuelta y es sustituido por Pompidou. Los acuerdos de Grenelle entran en marcha, como uno de los últimos pactos sociales del fordismo en Francia, y como una apuesta por el atlantismo<sup>247</sup>.

La crítica liberal-conservadora, divulgada con fuerza desde *Le Figaro*, fue tajante: es la llegada de la barbarie y la amenaza de los logros de toda una civilización desde postulados irracionales. Las palabras de R. Aron la resumen bien: “un psicodrama nihilista”. No obstante, el “teatro callejero” acababa de “pulverizar la noción del final de las ideologías”<sup>248</sup>, mantenida con fuerza desde esas posiciones<sup>249</sup>.

La desubicación afectó igualmente a la izquierda comunista. Para nadie el PCF, más allá de su lírica socialista, podía ser un instrumento de la revolución. En un principio su postura fue fácil de prever —que los estudiantes no incidían en el corazón del capitalismo, que se trataba de un levantamiento “pequeño burgués irresponsable”—, pero después, con los trabajadores implicados, se hizo patente su anacronismo. Ni la CGT ni el PC estaban en condiciones de canalizar el tipo de reivindicaciones demandadas.

Para los estructuralistas, como para los apologetas del fin de las ideologías, no podía

<sup>245</sup> POSTER, *op. cit.*, p. 383.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 379.

<sup>247</sup> 1969b: “The Pompidou Regime”, *New Left Review*, núm. 58, pp. 29-31.

<sup>248</sup> POSTER, *op. cit.*, p. 370.

<sup>249</sup> HOBBSAWM, *op. cit.*, p. 301.



haber mayor refutación que Mayo del 68: sujetos por todas partes, conscientes, con intención, estructuras que se reblandecían por momentos. Como una ironía de la historia, el existencialismo era una realidad en la cultura cívica de la gente cuando ya llevaba casi una década siendo derrotado en la batalla teórica por el insistente asedio de los estructuralistas.

Para autores como Gorz, Mayo del 68 es un punto y aparte en la historia de la teoría social. Desde entonces, cualquier teoría de la sociedad con fuerza explicativa debe ser capaz de esclarecer actitudes, asociaciones, normas y valores, formas de organización, una racionalidad como la expresada por momentos en el corazón del mundo civilizado y desarrollado. De alguna manera son irreductibles a postulados weberianos, funcionalistas durkheimianos, o la pura teoría de clase<sup>250</sup>. La sociología de los nuevos movimientos sociales, como las políticas de nuevo paradigma, nace en el 68<sup>251</sup>.

Para entonces, *Crítica*, la teoría social del existencialismo, fue vista a menudo como la única teoría capaz de arrojar cierta luz sobre aquellos acontecimientos<sup>252</sup>. En la teoría sartriana, el cambio estructural, cultural salía de los propios sujetos sociales como un rechazo a las formas de alienación que padecían en diferentes ámbitos de su vida, incluido lo más cotidiano. Sin embargo, probablemente Gorz sea quien más cerca haya estado de anticipar la revuelta, como vimos en el punto anterior, y quien más confirmadas haya visto sus tesis en ella y en los movimientos políticos que la rodearon<sup>253</sup>.

Según su análisis, Mayo ha mostrado el fracaso estrepitoso de los partidos de la oposición a De Gaulle. Ni han promovido la revuelta de las bases obreras y estudiantiles ni han sabido canalizar la espontaneidad de las masas hacia la toma de poder basada en un proyecto político. El reto para la izquierda está, pues, más allá del anarcosindicalismo, pero también más allá de los líderes y estructuras políticas del movimiento obrero. La ofensiva política, el programa y la reflexión que Gorz reclamaba en *Estrategia*, de cara a ofrecer mediaciones y proyectos de conjunto a la acción de base, sigue siendo válido. Como su análisis de las contradicciones y de la vulnerabilidad del capitalismo en el terreno cultural.

Gorz ha visto confirmadas las tesis presentadas a lo largo de los sesenta con la revuelta de Mayo. No hay alternativa socialista más que con la construcción de un partido revolucionario<sup>254</sup> que recupere la tradición libertaria del propio movimiento obrero y que sea capaz de encabezar la lucha cultural, en un contexto en que las fuerzas populares son muy heterogéneas, en que el Estado no es el monstruo represivo del modelo leninista, y en que el espíritu radical se ha internacionalizado en los estudiantes, no en los obreros:

<sup>250</sup> GIDDENS, A., [1971] 1985: *El capitalismo y la moderna teoría social*. Barcelona: Labor.

<sup>251</sup> Ver RIECHMANN Y FERNÁNDEZ BUEY, FCO., 1995: *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*. Barcelona: Paidós.

<sup>252</sup> POSTER, *op. cit.*, epílogo.

<sup>253</sup> Al poco tiempo Gorz analiza el suceso. En julio del 68, con el “camino adelante”, “The Way Forward”, 1968; en septiembre, con “What are the Lessons of the May Events?”, 1970a.

<sup>254</sup> 1968, p. 61.

“Uno de los grandes logros de los acontecimientos de Mayo/Junio es que, por primera vez en 35 años, la cuestión de la revolución y la del paso al socialismo ha sido planteada en un país capitalista avanzado, en términos de necesidades y criterios que nada deben a los esquemas que, desde el 7º Congreso del Comintern, han dominado la política e ideología de los Partidos Comunistas”<sup>255</sup>.

El capitalismo se ha mostrado más vulnerable de lo que podría pensarse. A lo largo de los sesenta ya se habían producido insurrecciones importantes, sobre todo de trabajadores, en Bélgica, en Italia, en Francia<sup>256</sup>, en EEUU<sup>257</sup>. En algunos lugares, como en Detroit, se recurrió a mano de obra marginal para debilitar las revueltas<sup>258</sup>. Las de estudiantes se extendieron como la pólvora a EE.UU., Méjico, Polonia, Checoslovaquia, Yugoslavia... prolongándose en ocasiones hasta el año 70. Sin embargo Gorz, como hemos visto, no cree que la movilización espontánea pueda llevar a cabo la revolución sin un modelo alternativo, que “los estudiantes no pueden, por sí solos, ni producir otra cultura, ni hacer la revolución”<sup>259</sup>.

Algunas consecuencias importantes que pueden sacarse de esto: que el comunismo, ya en Oriente, en el “socialismo real”; ya en Occidente, a través de sindicatos y de partidos comunistas, no ofrece ningún modelo válido. Otra, que en el corazón mismo del capitalismo, allí donde el modelo moderno de planificación ha sido inventado, aparecen en la población aspiraciones de tipo cualitativo, que sólo un modelo político alternativo, como el de la CFDT en el mundo sindical francés, puede canalizar.

Casi diez años después, cuando Gorz se hallará más influenciado por la contracultura y menos por el marxismo, recordará, en uno de los textos más difundidos entre los movimientos libertarios, con algo de nostalgia (y bastante fantasía), qué podría haber salido de Mayo del 68:

“Cuando despertaron, aquella mañana, los franceses se preguntaron qué inquietantes noticias les aguardarían. Lo cierto era que, desde la celebración de los comicios, y en espera del traspaso de poderes, las ocupaciones de fábricas se habían multiplicado. Un número creciente de obreros despedidos, de jubilados y de escolares se habían unido a los jóvenes parados que, desde hacía dos años, venían ocupando las fábricas inactivas para organizar en ellas la “producción salvaje” de toda clase de artículos de uso. Gran cantidad de inmuebles deshabitados habían sido transformados en comunas, cooperativas de producción o “escuelas salvajes”. (...) Por la noche, el Presidente de la República y el Primer ministro explicaron el plan global.” [Las medidas principales consistían en] 1) “vamos a trabajar menos”; 2) “vamos a consumir mejor”; 3) “vamos a integrar la cultura en la vida

<sup>255</sup> *Ibid.* p. 63.

<sup>256</sup> 1970b: “Détruire l’université”, *Les Temps Modernes*, núm. 285, pp. 1553-8.

<sup>257</sup> 1970a.

<sup>258</sup> La *negromation* fue llamada. En general se tradujo en una bajada importante de la productividad, debida al absentismo, desinterés y sabotaje de los propios trabajadores.

<sup>259</sup> 1970b, p. 1557.

cotidiana de todo el mundo”. El primer ministro, después que el presidente hubiera expuesto la filosofía del programa de cambios, concretó los principios”. [Tras ello, señaló:] “Dejad de preguntar con cualquier excusa; “¿Qué hace el Gobierno?(...). El Gobierno tiene la firme vocación de abdicar en el pueblo”<sup>260</sup>.

Este relato en que los poderes públicos franceses acuerdan el paso, pacífico, hacia la sociedad alternativa, desmilitarizada y autogestionada, del ocio, del desarrollo humano, del medio ambiente saludable, representa la fantasía del programa de *Estrategia* hecho realidad. Atrás ha quedado el escepticismo sobre la espontaneidad de las masas, el estatismo, y el leninismo-stalinismo. Entre una cosa y otra, entre el 68 y la segunda mitad de los setenta, Gorz se dedicará plenamente a estudiar los cambios en la clase obrera. Es ahí, entre el año 70 y el 75, cuando por última vez el trabajo de Gorz seguirá girando esencialmente en torno al estudio de las relaciones de producción.

### 2.2.2.. *En las relaciones de producción*

Para Gorz hay una vinculación estrecha entre la crisis de legitimidad de la universidad y la del trabajo en el capitalismo. Ya hemos comentado antes que la educación universal, general, es, en cierto modo, y sin intención de serlo, una puerta a la rebeldía. En primer lugar, la crisis de la universidad tiene que ver con el rechazo a una cultura de élite fomentada por la selección que la universidad ejerce de cara a las profesiones futuras. Según Gorz, el principio de igualdad de oportunidad en la promoción escolar ha sido siempre una ficción<sup>261</sup>, una declaración de principios en un sistema que limita el acceso a los estudios con mejores expectativas de futuro (y la minoría que accede a las titulaciones más demandadas proviene de clases acomodadas) mientras azuza las ilusiones de la mayoría. La universidad reproduce, de este modo, la estratificación social, invalidando de paso el principio meritocrático. El rechazo estudiantil a la división técnica del trabajo, según Gorz, sólo puede ser negativo, el rechazo efectivo sólo puede provenir desde los centros de trabajo<sup>262</sup>.

En *Estrategia* Gorz avanzó una hipótesis que, según él, fue confirmada por los acontecimientos de Mayo. Se trata de la idea según la cual los jóvenes técnicos e ingenieros, en general el personal más cualificado de la nueva industria, no estaban dispuestos a aceptar la rígida disciplina de la fábrica. Que tenían un interés en el autocontrol obrero<sup>263</sup> mucho mayor que el de el personal semicualificado de la industria pesada y centralizada en grandes plantas, aquella más cercana a los sindicatos tradicionales de clase. Independientemente de su

<sup>260</sup> “Una utopía posible entre otras”, en EL, p. 65. A esto BOOKCHIN se ha referido como “una Disneylandia libertaria infantiloides” (1980: “Review of Andre Gorz: Ecology as Politics”, *Telos*, núm. 46, p. 188.)

<sup>261</sup> 1970b: “Détruire l’université”, *Les Temps Modernes*, núm. 285, pp. 1553-8.

<sup>262</sup> p. 1556-8.

<sup>263</sup> 1970a, p. 255.

filiación, según Gorz, quien experimenta la autonomía intelectual está en mejores condiciones de convertirse en la vanguardia del cambio<sup>264</sup>. En palabras de un trabajador de Sud-Aviation, en pleno Mayo del 68: “la huelga no ha sido votada en esta empresa para conseguir las prebendas de siempre, sino por las ventajas concernientes a la gestión de la empresa por los trabajadores”<sup>265</sup>.

El trabajo desarrollado por Gorz en la primera mitad de los setenta se va a dirigir en primer lugar a profundizar en los cambios experimentos en el mundo del trabajo, en su organización, en la estructura de la clase obrera y, como consecuencia de ello, en la orientación sociopolítica de los cambios. Sin duda, a raíz de su análisis, Gorz pasó del optimismo mostrado en *Estrategia*, a una especie de pesimismo<sup>266</sup>, para nosotros moderado y siempre combativo, respecto al papel de la clase, que culminaría en 1980 con *Adiós al proletariado*. Veámos esos cambios.

En primer lugar, se está produciendo una subvaloración del trabajo de tipo manual. La economía se terciariza y los trabajos manuales se concentran en segmentos del mercado de trabajo depreciados frente al trabajo técnico, infrapagados y generalmente asignados a mano de obra inmigrante. La incorporación en masa del trabajo inmigrante<sup>267</sup> superexplotado reporta ventajas económicas, al reducir los costes directos para el empresario y los costes de reproducción y jubilación. Y sobre todo políticas, al convertirse en un factor de fragmentación de la mano de obra. Según Gorz, a pesar de que la población como un todo no se enriquece con la sobreexplotación del inmigrante, la separación entre actividades manuales poco cualificadas y técnicas infla la importancia social y política de la clase media, que acaba identificándose con valores de tipo pequeño burgués<sup>268</sup>.

En segundo lugar, el trabajo industrial está infravalorado respecto al del sector terciario<sup>269</sup>, y eso acentúa aún más la concepción jerárquica y meritocrática de las profesiones en el seno de la clase obrera. Y eso dificulta la toma de conciencia, pues cada trabajador por separado se responsabiliza de su posición, traducándose en apatía política la frustración vivida en la fábrica. La fábrica es descrita como una tiranía<sup>270</sup>, como una prisión; “intenta ser un trabajador en una línea de montaje”, señala tras una detallada descripción del trabajo mecánico, repetitivo, axfisante, del que realiza la misma operación cientos de veces al día durante toda una vida. La *fábrica prisión* es la del Taylorismo<sup>271</sup>: desde los años 20 se aplica la *organización científica del trabajo*, basada en la reducción de las tareas a operaciones extremadamente simples, normalizadas, que pueden ser cronometradas a la centésima de

<sup>264</sup> *Ibid.* p. 261.

<sup>265</sup> Cit. en POSTER, *op. cit.*, p. 378.

<sup>266</sup> *Ibid.* p. 369.

<sup>267</sup> 1970c.

<sup>268</sup> *Ibid.* p. 29.

<sup>269</sup> 1970d: “Worker's Control”, *Socialist revolution*, núm. 1-6, p. 18.

<sup>270</sup> 1973c: “The Tyranny of the Factory: Today and Tomorrow”, *Telos*, núm. 16, pp. 61-67.

<sup>271</sup> 1972b: “The Prison Factory” (como Michel Bosquet), *New Left Review*, núm. 73, pp. 23-34.

segundo y coordinadas en líneas de montaje de miles de trabajadores<sup>272</sup>. La organización de la fábrica como un gran reloj, como una máquina, tiene la ventaja de descualificar y facilitar el control de los trabajadores por parte del patrón.

El tercer factor de inmovilización obrera es un modelo sindical conservador, y es que la crítica al sindicalismo de la posguerra es aún más severa tras los acuerdos de Grenelle. Gorz considera que hay un potencial inmenso de movilización obrera a causa de la opresión en los centros de trabajo, pero que el modelo sindical no es capaz siquiera de detectarla. Negocian de forma centralizada los grandes pactos sociales, quedando la gestión posterior bajo el control exclusivo de la empresa. A su vez, el sindicato disciplina a los trabajadores para asegurarse el cumplimiento de los pactos, para los cuales ha filtrado sólo las demandas negociables y juridificables, sólo las que pueden ser negociadas con el Estado. Incluso el modelo sueco, tenido como paradigma de la coparticipación, no es más que una forma más eficiente de lo mismo. Sólo el modelo italiano está más cercano al modelo radical del sindicalismo decimonónico<sup>273</sup>: los acuerdos sociales son renegociados en cada centro, partiendo de la irreductibilidad de las demandas cuantitativas de los trabajadores — necesidades físicas, psíquicas y materiales— a mejoras salariales.

Cuando los alegatos gorzianos por la autogestión son elaborados ya se están introduciendo modelos de organización empresarial en que la iniciativa de los trabajadores es tenida en cuenta. El debate se centra a la vez en cómo superar la organización capitalista del trabajo y cómo, si es posible, humanizar el trabajo capitalista cambiando el modelo de organización. La cuestión sobre los límites de la humanización del trabajo no ha dejado desde entonces de ser central en la obra de Gorz.

A principios de los setenta surgió toda una escuela de psicología social, encabezada por autores como McGregor, Scanlon, Argyris, o Herzberg, dedicada a comprobar la viabilidad de la humanización laboral<sup>274</sup>. El Proyecto Olivetti, o el *Plan Escanlon Y*<sup>275</sup>, por ejemplo, contemplaron amplias competencias a los empleados para que introdujeran cambios en la gestión de la empresa: colaboración entre técnicos obreros, autoorganización de los ritmos, las pausas e incluso las innovaciones organizativas en asambleas, etc. El resultado, con mejoras en la productividad de más del 20%, no fue óbice para que los sindicatos lo rechazaran, según Gorz, porque les vaciaba de contenido. No es casual que estas experiencias, iniciadas por empresas como Renault, o por el sindicato CNPF en Fiat, como un intento por hacer compatibles la naturaleza del trabajo con los intereses de los trabajadores,

<sup>272</sup> 1971: "Technique, techniciens et lutte de classes", *Les Temps Modernes*, núm. 301-2, p. 288.

<sup>273</sup> 1970d, p. 26; 1974b: "Lotta continua: la leçon italienne", *Les Temps Modernes*, vol. 29, núm. 335, pp. 2105-2302.; 1964b: "Aspects of Italian Communism", en R. MILLIBAND Y J. SAVILLE (eds.) *The Socialist Register*, London: Merlin.

<sup>274</sup> 1972b.

<sup>275</sup> 1970d, una explicación detallada se encuentra en DOYLE, R.J., "Sobre la iniciativa obrera", anexo 1 en CDT, p. 160.

cobrarán legitimidad después de Mayo del 68<sup>276</sup>. Los estudios fueron concluyentes: es posible enriquecer las tareas, recualificar, relajar el ambiente laboral, y responsabilizar a los trabajadores del conjunto del proceso y de todo el producto.

En este tipo de experiencias tan positivas desde el punto de vista de la autogestión, Gorz señala las limitaciones económicas y políticas del modelo en una sociedad de clases. De entrada, los salarios en su conjunto (indirecto también) deben crecer al menos como lo hace la productividad<sup>277</sup>; en caso contrario, aumenta la tasa de explotación. Además, cualquier empresa que consiga mejoras tan importantes en la productividad sólo podrá mantener el mismo número de empleados si crece al menos al mismo ritmo en que sube la productividad. Como a medio plazo eso es inviable sólo una orientación diferente de la economía en su conjunto es compatible con la autogestión. Y lo más importante, erosiona la autoridad de los patrones, “las relaciones entre superiores y subordinados tocan a su fin”<sup>278</sup>. Para el capital, ciertamente, el principio de la “bola de nieve” es válido en relación a la autonomía de los trabajadores... *the more you give them, the more they want*. Como cualquier tipo de reforma, y como la distinción entre control y autogestión, la ambigüedad de la democratización industrial se resuelve en su carácter revolucionario:

“es una recuperación reformista, por el capital, de la resistencia obrera si está instituida desde arriba; abre una brecha en el sistema de dominación del capital si está impuesta desde abajo en el transcurso de una prueba de fuerza; la cual sólo puede ganarse si desborda el terreno de la fábrica”<sup>279</sup>.

Es evidente que la humanización del trabajo depende también de un elemento externo al centro de trabajo: el sentido de la producción. El sentido del trabajo mismo depende de su finalidad, de qué tipo de bienes y para satisfacer qué necesidades se trata. El cambio cultural expresado por los jóvenes ya no establece, según Gorz, una barrera entre lo que pasa dentro y fuera de los centros de trabajo, no aceptan el lema de Herzberg “cuando el trabajo tiene un significado, el ocio también lo tiene”. Para Gorz, por contra, la tendencia del joven es enfocar el problema desde el otro lado: “el trabajo tendrá un sentido cuando su finalidad tenga un sentido, no antes”<sup>280</sup>. El trabajo bien hecho, con altas dosis de responsabilidad, creatividad y cooperación, no tiene en sí su propio sentido, en contra de la tesis de los sociólogos del trabajo el sentido del trabajo depende de su dimensión civilizatoria:

“¿Se puede encontrar un sentido en montar televisores cuando los programas son idiotas, en fabricar bombas, o prendas de usar y tirar, o coches individuales que se gastarán rápidamente y se estancarán en los embotellamientos? (...) ¿Qué sentido tiene un trabajo cuya finalidad dominante (la acumulación de

<sup>276</sup> 1972b.

<sup>277</sup> 1971, p. 291.

<sup>278</sup> Según el estudio de la CNPF, cit, en 1972b.

<sup>279</sup> 1973c, p. 107.

capital) no lo tiene? La impugnación de la organización capitalista del trabajo, implica la impugnación del sistema en su conjunto”<sup>281</sup>.

Como iremos viendo, Gorz ha mantenido esta postura durante toda su obra, sin embargo dejará de considerar que la impugnación pueda realizarse desde el propio trabajo fabril. Antes, nos detendremos en la cuestión del trabajo de nueva generación.

Ya hemos indicado que en industrias punta Gorz señalaba el surgimiento de un trabajador soberano y, por tanto, refractario a la alienación. En *Moral*, quizás en uno de los primeros comentarios que Gorz dedica a la cuestión, había señalado que la *human engineering*, la implicación del trabajador, no puede suprimir la enajenación del trabajo, sólo puede confundir su toma de conciencia, debido al límite insuperable que la máquina supone entre el trabajador y su producto. Más tarde, en uno de los textos más difundidos del joven Gorz, *Técnica, técnicos y lucha de clases*<sup>282</sup> extenderá la tesis descubriendo el sesgo ideológico que se esconde tras la máquina, los saberes y habilidades que implica, y la división del trabajo que conlleva.

Gorz señala al respecto que en los principales países capitalistas el grueso de las inversiones en I+D después de la Segunda Guerra Mundial se dedica a investigación aplicada, no a fundamental, y se dirige a la innovación en productos más que en los procesos. En el neocapitalismo, los aumentos de productividad o en extensión del mercado son menos rentables que la renovación de las gamas y la planificación de la obsolescencia. A diferencia del capitalismo premonopolista, anterior a los cincuenta, es mucho más difícil reducir costos recurriendo a economías de escala, puesto que las grandes compañías, en general, tienen un mercado más o menos restringido al ámbito nacional; o recortando el precio del trabajo, debido al tipo de regulación del mercado. La rotación del capital depende de la rotación de productos, de la sustitución, no de la aparición de nuevos bienes que puedan cubrir necesidades insatisfechas.

La investigación, pues, se dirige en gran parte hacia aquel tipo de conocimientos que pueden ser más fácilmente “capitalizados” y “valorizados” en el proceso de producción; “en resumen, la principal función de la investigación y de la innovación tecnológica consiste en contrarrestar la tendencia a la baja de los índices de beneficio y crear nuevas ocasiones de inversión rentable”<sup>283</sup>. Si la función de la innovación tecnológica está en gran medida subordinada al proceso de acumulación, y en unas condiciones particulares, la orientación y el contenido de la nueva actividad científico-técnica depende del tipo de crecimiento en curso<sup>284</sup>. El carácter ideológico de la actividad científica se refleja en la fragmentación de las

---

<sup>280</sup> 1972b.

<sup>281</sup> 1973c, pp. 107-8.

<sup>282</sup> 1971.

<sup>283</sup> *Ibid.* p. 275.

<sup>284</sup> p. 276.

distintas “culturas” científico-técnicas, la parcelación del conocimiento, en su alejamiento de las necesidades y del lenguaje corriente, y en la división entre trabajo manual e intelectual.

La clase trabajadora queda escindida entre obreros y técnicos, independientemente de que su posición frente al capital sea la misma. Unos reproducen la jerarquía y asumen tareas de control y organización que definen un tipo de racionalización particular, que parcela y vacía de contenido el trabajo de los otros. Gorz, que se apoya en el análisis de Marglin<sup>285</sup>, considera que la propia definición de productividad refleja una división técnica del trabajo específica del capital; “la productividad máxima desde el punto de vista del capital no se confunde automáticamente con la eficacia productiva (o productividad física) máxima”(…), la segunda incluye la determinación colectiva de los trabajadores, el aumento de la producción sin mayor fatiga; la primera es “el mayor número de productos con el máximo de energía humana que pueda obtenerse con el mínimo salario”<sup>286</sup>. La organización del trabajo es “científica” sólo dentro de un contexto político y social. El progreso científico está marcado por el interés de los patrones en controlar y evitar las formas de resistencia obrera, “es resultado de la desconfianza”.

¿Qué pasa, entonces, con la coparticipación? Los experimentos en autogestión, exitosos desde el punto de vista de la productividad, y también desde el apredizaje de la autodeterminación obrera, responden al deseo de implicar al trabajador para desactivar el conflicto de clases. Sin embargo, muestran, primero, que la descualificación y la robotización no son necesidades puramente técnicas; segundo, el papel parasitario de los cuadros de control.

La educación juega un papel muy importante en el proceso. La enseñanza de tercer ciclo en disciplinas técnicas se basa en una disciplina y un orden de tipo *casi* militar, por los que el alumno asume unos valores y normas de conducta burgueses, que le serán naturales una vez alcance el privilegio que su credencial le asegura en la jerarquía social, independientemente de la utilidad social del saber en cuestión. La identificación entre privilegio, profesionalismo y especialización impide la asunción de intereses comunes a la clase. Gorz, de acuerdo con las tesis de Illich<sup>287</sup>, no considera que la finalidad de la escolarización sea instruir, proporcionar un saber más o menos útil, sino la de socializar en el respeto a la jerarquía, la sumisión y la veneración por la cultura erudita, en perjuicio del saber popular<sup>288</sup>. “El adjetivo *científico* no se refiere, en nuestro subconsciente, a una *aptitud*, *oficio* o *pericia* como cualquier otro; se refiere a un *status*, a una posición en la sociedad”<sup>289</sup>.

“Por esta razón, todos aquellos que bajo pretexto de sus conocimientos técnicos, están

<sup>285</sup> Se trata de un clásico de la economía política radical, “What do bosses do?”, del año 71, donde sintetiza su tesis doctoral —incorporado en CDT.

<sup>286</sup> 1971, p. 283.

<sup>287</sup> ILLICH, I., 1970: *Deschooling Society*, New York: Harper & Row

<sup>288</sup> 1973c, p. 102.

<sup>289</sup> 1974a: “Caractères de classe de la science et des travailleurs scientifiques”, *Les Temps Modernes*, vol. 29, núm. 330, pp. 1159-1177.



llamados a vigilar el buen desenvolvimiento de la producción, trabajan en realidad en la perpetuación de la división jerárquica del trabajo y de las relaciones de producción capitalista”<sup>290</sup>. Aún así, no se trata de un estrato totalmente dependiente del capital, la *tecnocracia* forma un colectivo relativamente autónomo, definido por la racionalidad y los valores propios del Estado industrial burocrático<sup>291</sup>. Realmente el papel que Gorz concedía poco tiempo atrás a los trabajadores autónomos en cuanto vanguardia potencial ha perdido peso.

A pesar de todo ello, mantiene la esperanza en una unión de clase, debido al papel de la “tercera revolución industrial” en la pérdida de empleos cualificados. En un ejercicio harto optimista, Gorz sostiene que el cóctel entre tecnificación —descualificante— y formación postsecundaria —creadora de expectativas de autorrealización laboral— rompe la distinción entre nueva y vieja clase obrera, augurando un nuevo punto de convergencia en los intereses por superar la sociedad burguesa.

Dejando de lado este último residuo de la utopía revolucionaria, el análisis de las relaciones capitalistas de producción supone, resumido, que éstas imprimen su sello en la fuerza de trabajo, pero no sólo en ella, también en los medios de producción, en la división del trabajo, en la ciencia y la tecnología. De este modo, Gorz presenta un abanico amplio de elementos a tener en cuenta a la hora de arrojar dudas sobre la idea de que a mayor explotación, más posibilidades de toma de conciencia revolucionaria y de aparición de una vanguardia. Lo original en Gorz es que no recurre exclusivamente a la cuestión de la descualificación, como ocurría con la línea más ortodoxa y dominante por entonces de Baran y Sweezy por un lado, y del *Trabajo y capital monopolista* de Harry Braverman<sup>292</sup>, por otro<sup>293</sup>, con las que Gorz coincide en general. En general, estas posiciones cubren un espacio intermedio entre la posición del PC, que considera que “estratos intermedios” son aliados potenciales, y la de Poulantzas, que habla de una nueva burguesía<sup>294</sup>.

En cualquier caso, estas ideas deben ser contempladas en relación a la doctrina dominante en la izquierda francesa. Según el marxismo no dialéctico, la lógica de las fuerzas productivas acaban subvertiendo aquellas relaciones de producción que de alguna manera frenan su desarrollo. Es muy discutible que Marx y Engels sostuvieran esta idea de forma mecánica, pero es cierto que una lectura descontextualizada de alguno de sus escritos puede ser utilizada con aquel sentido. No obstante, resulta evidente que, dejando de lado el peso que esta afirmación pueda tener en la obra marxiana, cuando se dice que

“Las fuerzas productivas de que dispone [la burguesía] no favorecen ya el régimen de la sociedad

---

<sup>290</sup> 1971, p. 294.

<sup>291</sup> 1974a, p. 66.

<sup>292</sup> *Labor and Monopoly Capitalism: The Degradation of Work in the Twentieth Century*, New York: Monthly Review Press, 1974.

<sup>293</sup> LITTLE, *op. cit.*, p. 90.

burguesa; por el contrario, resultan ya demasiado poderosas para estas relaciones, que constituyen un obstáculo para su desarrollo; y cada vez que las fuerzas productivas salvan este obstáculo, precipitan en el desorden a toda la sociedad burguesa y amenazan la existencia de la propiedad burguesa. Las relaciones burguesas resultan ya demasiado estrechas para abarcar las riquezas creadas en su seno”<sup>295</sup>;

...se está aplicando un esquema de gran utilidad para explicar el tránsito del Antiguo Régimen a la sociedad burguesa, como si fuese válido también para lo que venga después.

De todos modos, la tesis ortodoxa asumió el esquema doctrinariamente, como si la división técnica del trabajo subyacente en el capitalismo fuese recuperable tal cual por el socialismo. Según Gorz esta idea parte de una lectura selectiva de Marx según la cual cualquier tipo de trabajo queda diluido en el “trabajador colectivo productor”, cuyo producto común podrá pasar a ser propiedad del *demos* libre. Esta es la idea que en los setenta asumió el eurocomunismo bajo el principio de “la autonomía relativa de la esfera productiva respecto de la lucha de clases”, según la cual el desarrollo necesariamente cualifica el trabajo y, con ello, arma a los sepultureros del capitalismo, produce un “efecto tijera”.

Según Gorz hay tres razones por las cuales las cosas no son así<sup>296</sup>. Una, que hay un trabajo estéril que es funcional al sistema en tanto frena y oculta la contradicción entre desarrollo y relaciones de producción. Dos, “que una parte creciente de las fuerzas de trabajo aplicadas por el capital realiza trabajos improductivos o propiamente parasitarios”, confiriendo un status social a miembros de la clase trabajadora dentro de la base social capitalista. Tres, que “el desarrollo de las fuerzas productivas y de las fuerzas destructivas está absolutamente ligado, ya que lo productivo a escala de los capitales particulares, puede ser destructivo a escala de la economía (del capital) en su conjunto y, sobre todo, destructivo de las posibilidades de superación del capitalismo que su desarrollo contiene”.

Casi todo esto ha sido desarrollado por Gorz en los trabajos mostrados hasta el momento. Aún cabe ver en qué sentido el desarrollo de las fuerzas productivas puede ser destructivo para el conjunto de la sociedad.

### 2.3. El desarrollo de las fuerzas destructivas

Se ha dicho, creo que acertadamente, que podría tomarse como referencia, como punto de inflexión en la conciencia ecológica, la publicación en 1972 del primer estudio al Club de Roma, *Los límites al crecimiento*<sup>297</sup>. Es cierto que ya algunos años antes había

<sup>294</sup> COHEN, M., 1982: “Review on Gorz’s Farewell to the Working Class”, *New Political Science*, p. 107.

<sup>295</sup> MARX, K., Y ENGELS, F., *El Manifiesto del Partido Comunista*, Madrid: Utopías/Nuestra Bandera, p. 64.

<sup>296</sup> 1971, pp. 267-8.

<sup>297</sup> Es la tesis que sostiene que DOBSON ([1995], 1997: *Pensamiento político verde*, Barcelona: Paidós). El informe MEADOWS del 72 (Méjico: FCE) fue retomado y mejorado en el 92 como *Más allá de los límites del crecimiento* (Madrid: El País/Aguilar).

indicios de que las tensiones ecológicas iban cobrando una relevancia en la opinión pública que nunca antes habían tenido, a pesar de que los grandes problemas, creo, no son exclusivos de nuestros días ni responden exclusivamente a dinámicas finiseculares. Podemos encontrar importantes medidas legales de protección ambiental desde los cincuenta (como la *Clean Air Act* británica), o la impresión, amarga, de que el desarrollo tecnológico no tiene miramientos con la salud del planeta y sus habitantes, desde la Segunda Guerra Mundial, con su hecatómbico colofón por retrato. Incluso, viniéndonos más al presente, podemos descubrir un sin fin de literatura clásica en el movimiento ecologista antes de la fecha en cuestión, como *Science and Survival* o *The Closing Circle* de Barry Commoner, *The Population Bomb* del matrimonio Ehrlich, o el más célebre de los alegatos contra la industria agroquímica, *Silent Spring*, de Rachel Carson, comenzado a publicar en 1960.

No obstante lo anterior, la repercusión del estudio citado, en el marco de la aún caliente revuelta social, y, coincidiendo en las librerías con la primera gran crisis energética —económica en general— de la postguerra, vino a dar en el clavo del que ha de ser uno de los temas centrales del tránsito entre los dos milenios: la crisis ecológica. Durante ese periodo, y para lo que nos interesa en este trabajo, ya distintos autores de tradición socialista, no siempre reconocidos después, habían subrayado la incompatibilidad entre la irremediable tendencia del capital a multiplicarse, multiplicando la producción y transformando los hábitats, y la inmutable rítmica de los procesos naturales<sup>298</sup>. Algunos de ellos aunaron a un mismo tiempo el nuevo espíritu verde con los últimos desarrollos en la teoría marxista del imperialismo, así como interesantes perspectivas venidas del Tercer Mundo, claves a la hora de interpretar la explosión demográfica, y claves a la hora de desmarcarse de las conclusiones del Informe Meadows.

Es el tiempo de los primeros trabajos de Samir Amin o Celso Furtado, incidiendo en “el mito del desarrollo a la americana”<sup>299</sup>, o del acercamiento de autores como James O’Connor, William Kapp o René Dumont a lo que después se llamó la *segunda contradicción del capital*<sup>300</sup>, la de los límites de la naturaleza. En ese ambiente, Gorz, que ya había tratado con cierto detalle cuestiones que hoy sin dudar calificaríamos de ecológicas en obras anteriores, está llamado a ser uno de los principales teóricos europeos en el análisis de la relación capitalismo-medio natural durante la segunda mitad de los años setenta.

Desde sus primeros trabajos pueden señalarse en Gorz elementos suficientes con qué enfocar las relaciones que se establecen entre el sistema social y el entorno físico en que los procesos sociales tiene lugar. Hemos visto las consecuencias que tiene el empobrecimiento del medio natural en la definición y expresión de las necesidades, el individualismo

<sup>298</sup> MARTÍNEZ ALIER, J. Y SCHLÜPMANN, K., 1992: *La economía y la ecología*. Madrid: Fondo de Cultura Económica; CALDWELL, M. Y OTROS, [1972] 1976: *Socialismo y medio ambiente*, Barcelona: Gustavo Gili.

<sup>299</sup> SUNKEL, O. Y GLIGO, N., 1980: *Estilos de desarrollo y medio ambiente en América Latina*. México: FCE.

<sup>300</sup> “Is Sustainable Capitalism Possible?”, in M. O’CONNOR (ed.), *Is Capitalism Sustainable?*, New York: Guilford, 1994.

dominante en los medios de satisfacción, el papel del consumo en la evasión social, el despilfarro que supone el modelo monopolístico de acumulación. Los numerosos trabajos dedicados a estas cuestiones<sup>301</sup> dieron como fruto tal vez la primera teorización sobre la intersección sociedad/medio natural desde el punto de vista del ecologismo político. Desde el punto de vista normativo Gorz opone dos modelos de civilización.

La civilización capitalista se basa en un modelo de consumo que reza “lo que es bueno para todos no es lo bastante bueno para ti”. Este principio funciona como un valor fundante de la sociedad burguesa capitalista, subyace en la enseñanza, en el papel y características de la ciencia y la técnica, por supuesto en la producción. Una sociedad alternativa, por contra, debería partir del principio “solamente es bueno para mí lo que es bueno para todos”.<sup>302</sup> Este principio, que es una especie de adaptación del universal categórico kantiano al modelo civilizatorio, a su vez, debería funcionar como un valor fundante de un modelo de consumo, de división del trabajo, de desarrollo del conocimiento y las aplicaciones científico-técnicas, etc.

Desde el punto de vista descriptivo Gorz se encuentra ante un doble reto. En primer lugar, mostrar qué consecuencias tiene, para el medio, la lógica del capital, consistente en reproducirse de forma ampliada, en crecer. Como ya hemos visto, este análisis es realizado pensando en el modelo monopolístico de acumulación. Esto nos lleva a la segunda cuestión, puesto que a principios de los setenta ese modelo de acumulación está en franco declive. *Ecología y Libertad*, de 1977, es un esfuerzo por tematizar ambas cuestiones y presentar en un marco teórico de síntesis el tratamiento extenso, pero disperso que ya habían tenido.

Gorz sintetiza y estructura los distintos elementos que explican el papel del medio natural en el desenvolvimiento de la sociedad de mercado. Éstos, de una u otra forma, ya han sido utilizados en numerosos artículos en los que se ha mostrado radicalmente crítico con la cultura de masas, desvelando el empobrecimiento social y natural que se oculta tras la “comida basura”, el transporte motorizado o el negocio farmacológico, por poner tres ejemplos. Este análisis, en una línea compartida con otros autores, es ampliado en contra del gigantismo tecnológico, especialmente —y es obvio el porqué tratándose de Francia como marco—, contra la industria nuclear. En ambos casos, los aspectos culturales son reducidos a su dimensión ideológica, y, como tales, denunciados en clave política. Gorz, intentado descifrar la evolución de los acontecimientos del momento, integrará la nueva perspectiva en el análisis de lo que ya, sin duda alguna, era calificado de gran crisis económica (tema que tratamos con más detalle en 5.1.).

La lucha ecológica, según Gorz, no es un fin en sí misma, es una etapa. Al igual que otras luchas pasadas (como el sufragio universal o el descanso dominical) el complejo productivo podrá integrar los nuevos gastos generados en la reparación por descontaminación

<sup>301</sup> Buena parte de ellos recopilados en EL y en C.

<sup>302</sup> Prefacio a CDT, p. 17. Se encuentra a casi todas sus obras.

o mejora tecnológica. El reto, desde la lógica capitalista, es reproducir, incurriendo en costes, condiciones y recursos gratuitos hasta el momento, pero “la empresa se pregunta solamente cómo hacer para producir el máximo de valores mercantiles con el menor costo monetario”<sup>303</sup>. El interés está en mantener una tasa de beneficio determinada, por lo que, en los términos del capital, las cargas ecológicas revertirán en los salarios, a la baja, o los precios, al alza. En cualquier caso incide negativamente en la igualdad de acceso a ciertos bienes. Paralelamente, favorece la extensión de los grandes grupos financieros, más adaptables a los cambios, y de una burocracia “técnica” encargada de reglamentar los “óptimos” ecológicos. Centralización, represión, desigualdad: esa es la conclusión.

El modo de producción del capitalismo avanzado se sostiene en la creación de escasez, en la aparición de nuevas necesidades y en la competición por satisfacerlas, incorporando a la rueda de los precios los bienes no mercantiles. La cuestión es crecer, y asegurarse de que se crece lo suficiente para evitar el paro y mayores desigualdades sociales. Sin embargo, eso no esconde que la desigualdad se reproduce sin cesar, pues la propia tendencia a la expansión, gracias a nuevas necesidades, es lo que “moderniza la pobreza”, la que estimula los deseos y eleva continuamente el listón de los valores de consumo dominantes: a ellos aspira, siempre inútilmente, la masa, pues el bienestar se redefine siempre hacia arriba; más aún, cuando la mayoría accede, como en el caso del coche, comienzan a perder valor de uso. La *mistificación del crecimiento* reposa, pues, en la inaccesibilidad, a la norma válida, a la autoproducción de lo necesario, a los bienes sociales. Los bienes privativos, deseables también según la izquierda, al ser necesariamente antisociales, “materializan el triunfo absoluto de la ideología burguesa en el terreno de la práctica cotidiana: fundamenta y cultiva en cada uno la creencia ilusoria de que cada cual puede prevalecer y destacar a expensas de los demás”.<sup>304</sup>

El acento se pone ahora en el freno a la mercantilización. Pensemos que eran los años en que los “popes” de la economía comenzaban a sacar del baúl de los recuerdos las viejas teorías neoclásicas, y a proponer en serio lo que hoy es una disciplina económica crecientemente consolidada, la economía ambiental<sup>305</sup>. La respuesta de Gorz, llanamente, es clara:

“Exclaman los economistas neoliberales: < demos un precio a las cosas que aún no lo tienen, al aire, el agua, la luz, y, por supuesto, la vida humana> (...). Entonces, queridos economistas neoliberales, contestad rápidamente: “¿cuánto vale el rayo de sol, al aire puro sin plomo ni anhídrido sulfuroso, el baño en el mar o en un lago?””.<sup>306</sup>

<sup>303</sup> EP, p. 10.

<sup>304</sup> p. 24.

<sup>305</sup> AGUILERA KLINK, F. Y ALCÁNTARA, V. (comps), 1994: *De la economía ambiental a la economía ecológica*; Barcelona: Icaria.

<sup>306</sup> EP, p. 21.

La alergia a la monetarización de la naturaleza, es una expresión más del rechazo tajante de Gorz a los valores mercantiles, y la forma que adquieren en el capitalismo (tratamos más extensamente este tema en 6.1).

Los trabajos de Ivan Illich, Baudrillard, Attali y Guillaume,<sup>307</sup> sirven de punto de partida en la disección de la sociedad de consumo, pero es el inciso en las relaciones de producción, como trasfondo de la dinámica capitalista, la marca gorziana —marxiana— original. El capital exige, antes que otra cosa, el control de ciertos factores, como el mercado de trabajo y la política local, a la hora de extender las relaciones mercantiles allá donde no existían antes. Para ello, aunque no sean científicamente imprescindibles ni mucho menos las más eficaces productivamente, implanta tecnologías e infraestructuras, *megaherramientas* en la terminología del subversivo Illich, que aseguren la inapropiabilidad colectiva, la gestión jerarquizada y la dependencia máxima de los consumidores a la hora de apagar sus deseos. El conflicto clasista adquiere varias formas: la subdivisión de tareas desprovee al obrero de la producción de valores de uso, que quedan monopolizados, en el ensamblaje, en manos de la jerarquía gestora; el técnico especialista provee de un halo de objetividad no sólo a los medios técnicos, sino los propios fines, cuando la cuestión de los fines es, por definición, el ámbito de la política. El programa nuclear, como paradigma del *nuevo despotismo*, “procede de una opción política, ideológica y de civilización (...): ilustra extraordinariamente la lógica y las tendencias del capitalismo francés y mundial, en la fase actual de crisis”<sup>308</sup>.

Es necesario destacar, al menos, un par de cuestiones. Gorz, sin renunciar al núcleo marxista, introduce elementos discursivos nuevos y evita claramente otros, en especial los referidos al papel de la clase obrera; pensemos en la renuncia, explícita, a explicar la espiral absorbente del consumo de masas sin incurrir en términos como los de “falsa conciencia”. Además, y a pesar de que la perspectiva es esencialmente “primer mundista”, propia de una sociedad altamente desarrollada, se desmarca de los postulados paternalistas del estudio del Club de Roma (ver 5.1).

La idea de que el capital, en boca del Club de Roma, ha hecho acto de constricción es lo que no se le escapa a Gorz: el capitalismo de crecimiento está en crisis, y la crisis ecológica la está agravando<sup>309</sup>. Como ya se ha indicado, la circulación del capital no puede mantener las tasas de beneficio más que acelerando el desgaste de los productos. La consecuencia, la aparición sin fin de nuevas rarezas relativas, descansa, a su vez, en la disponibilidad de bienes no productibles<sup>310</sup>, y en la posibilidad de que las desutilidades

<sup>307</sup> De ILLICH, I. [1973], 1976: *La convivencialidad*, Barcelona: Barral; 1974 *Energía y equidad*, Barcelona: Barral. De BAUDRILLARD, J., 1970: *La Société de consommation*, París: Denoël. Y de ATTALI, J., 1978: *La nouvelle économie française*, Flammarion; 1979: *L'ordre cannibale*, Grasset.

<sup>308</sup> EP, p. 50.

<sup>309</sup> EL, p. 29.

<sup>310</sup> Materias primas, diríamos, entendiendo que no son físicamente creadas, aunque sea normal hablar de “producción de crudo”, por ejemplo.

aparecidas no reviertan negativamente en los cálculos contables. Es decir, que las fuentes de recursos estén aseguradas y que los efectos no deseados, como la contaminación, no corran a cargo de quienes los originan. Con la crisis energética de los setenta esas condiciones ya no se dan: “la tendencia a la baja de la tasa de beneficio se ve agravada considerablemente. Y la rentabilización del capital tropieza con límites físicos”<sup>311</sup>. La industria debe recurrir, en esas circunstancias, a retraer recursos destinados al consumo, en forma de subvenciones desde el Estado.

Al contrario de lo que cabría esperar, y de lo que fue casi la norma en los setenta, los términos de la explicación gorziana van más allá de la mera crisis energética, independientemente de sus efectos en la acumulación ampliada. La combinación analítica de la *crisis de acumulación* y de *crisis de reproducción* (que coincide con la idea de segunda contradicción de O'Connor) le lleva a recalcar el peso creciente de la composición orgánica de capital —reflejada en las altas tasas de inversión— acompañado de rendimientos decrecientes; “parece como si la industria tuviera que producir aún más para garantizar un nivel de consumo idéntico de la población. (...) Y la modificación de las relaciones de propiedad (por causa de la nacionalización) es incapaz de remediar esta baja del rendimiento. (...) En ningún caso puede relanzar duraderamente el crecimiento del consumo material”.<sup>312</sup>

Gorz recurre continuamente a la denuncia de la organización científica del trabajo como causa de la “domesticación” de los individuos a través del consumo<sup>313</sup>. Sin embargo, como ya debería ser obvio, su énfasis en la idea de que la división social y territorial del trabajo propia de la industrialización es el origen, adecuadamente propiciado desde el Estado, de la desintegración de la sociedad civil, le hace pensar en una sociedad diferente en un sentido autogestionario a pequeña escala. A saber, el negativo del hecho capitalista adquiere una doble dimensión, contra las clases y contra el maximalismo: “sin la lucha por unas tecnologías diferentes, la lucha por una sociedad diferente es inútil”.<sup>314</sup>

La autogestión obrera, en términos de mayor libertad y creación de sentido, sólo es posible con instrumentos y métodos controlables y reproducibles a escala reducida, de forma que la comunidad gane, en un ambiente sano, en autonomía:

“una sociedad sin burocracia, en la que se va extinguiendo el mercado, en la que hay bastante para todos y en la que la gente es individual y colectivamente libre de modelar su vida, de elegir lo que quiere hacer y de tener más de lo necesario: una sociedad en que “el libre desarrollo de todos sería a la vez el objetivo y la condición del libre desarrollo de cada uno. Marx dixit”<sup>315</sup>.

---

<sup>311</sup> EL, p. 36.

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>315</sup> EP, p. 15.

Siendo estos los valores finales, que, en lo esencial, no han variado a lo largo de su obra, Gorz da un tono claramente revolucionario a las actitudes prácticas: “la subversión no solamente de la propiedad, sino también de la naturaleza de las técnicas de producción, de los medios de producción y de las formas de <colaboración> productiva”<sup>316</sup>.

Respecto al paso hacia esa sociedad, que Gorz reconoce como una guía ideal de acción, como una utopía en sentido práctico, también el referente proletario es preciso. Aunque la opción política del ecologismo —como movimiento social— es compatible con la opción autogestionaria, en el sindicalismo —también como movimiento social, no como estructura burocratizada— continúa recayendo la responsabilidad de elaborar la respuesta global<sup>317</sup>, imprescindible para poder unificar a los trabajadores. Los sindicatos, para ello, deben ampliar su campo de acción en la defensa de su integridad física y cultural, en los dos ámbitos de escisión, en la producción y en lo cotidiano.

Este argumento, ya planteado previamente, sitúa a Gorz como uno de los pocos, junto a Raymond Williams y Hans Magnus Enzensberger, en reconocer tan pronto la necesidad de una alianza “rojiverde”<sup>318</sup>. Los contenidos ecológicos se integran a dos niveles: en primer lugar, Gorz refuerza el peso de los factores ambientales, tanto en el ambiente construido como en el natural, incorporando propuestas para el transporte público, sobre el tamaño y ordenación de la ciudad, la producción de bienes de consumo, energía o alimentos; en segundo, incidiendo en la quiebra que impone la sociedad de consumo, la sociedad capitalista, frente al hecho vital unificado y con sentido. Así, vale la pena, aunque la cita sea larga, recuperar un comentario relativo al problema del transporte urbano:

“El despedazamiento del espacio prolonga la desintegración del hombre iniciada por la división del trabajo en la fábrica. Corta en rodajas al individuo, corta su tiempo, su vida, en parcelas completamente diferenciadas a fin de que en cada una de ellas sea un consumidor pasivo indefenso ante los comerciantes, a fin de que nunca se le ocurra que el trabajo, la cultura, la comunicación, el placer, la satisfacción de las necesidades y la vida personal pueden y deben ser una sola y misma cosa: la unidad de una vida, sostenida por el tejido social de la comunidad”.<sup>319</sup>

Con su análisis de la evolución del proceso técnico, Gorz ha mostrado, en la línea de Coriat o Bettelheim<sup>320</sup>, que el desarrollo de las fuerzas productivas en el capitalismo monopolista es específico, que el desarrollo y la división del trabajo en el capitalismo presenta características concretas y contradicciones imprevistas por los análisis del marxismo decimonónico y mucho menos por la ortodoxia. Algunas de ellas tienen que ver con el papel

<sup>316</sup> *Ibid.* p. 42

<sup>317</sup> *Ibid.* pp. 31-32.

<sup>318</sup> LITTLE, *op. cit.*, p. 193.

<sup>319</sup> “L’Idéologie sociale de l’automobile”, en EP, p. 31. Es el trabajo de Gorz más difundido en entre los grupos ecologistas, anarquistas y antiglobalización.

<sup>320</sup> CARRETERO, *op. cit.*, p. 9.



de la ciencia y la información como modernas fuerzas productivas y las transformaciones experimentadas en el seno de la clase obrera, incluyendo la aparición de nuevos sectores.

Nuestra opinión es que, sin utilizar los términos sartrianos, Gorz ha adoptado moderadamente la teoría social de *Crítica*, y que eso le ha llevado a considerar las técnicas de producción y la propia división del trabajo, tanto como el Estado, como formas de lo *práctico-inerte*, es decir, instituciones que reproducen en cierto grado los valores y la orientación de los sujetos —grupos— de los cuales han surgido, es decir, las relaciones jerárquicas y la necesidad del capital de reproducirse de forma ampliada. Ya dijimos que la tensión principal se da, en la filosofía social del segundo Sartre, entre lo inercial y la libertad. Sin embargo, y esto es importante subrayarlo para lo que veremos en los próximos capítulos, la inercia de la estructura es modificable. En primer lugar, toda la teorización sobre las reformas no-reformistas es un alegato al cambio estructural. En segundo lugar, el motivo por el cual la política tradicional de la izquierda ya no sirve es que la estructura ha cambiado, en parte por la propia política pasada de la izquierda, sobre todo del movimiento obrero, a la que hay que atribuir gran parte del mérito por el logro que supone el fin (si bien no total) de la miseria de los trabajadores. No obstante esto, *Estrategia* fue criticado en su tiempo por sobredimensionar el peso de la inercia estructural, “por dar la impresión de que la dictadura del capital es completa y absoluta”.<sup>321</sup>

Al mismo tiempo, Gorz permanece firme en postulados marxistas, si bien en una tradición revisionista basada en una lectura humanista de Marx, desde Gramsci y otros radicales italianos en las cuestiones más políticas, desde Bettelheim y los teóricos del capitalismo monopolista, Baran y Sweezy, para lo económico. Aparte de la crítica al mecanicismo de la ortodoxia, en conjunto, Gorz aporta una teoría marxista de la forma de acumulación propia de la posguerra, especificando, si bien de forma desigual, las relaciones entre el capitalismo y la clase obrera, entre el entorno biofísico y el sistema productivo, entre éste y el Estado, incluso, aunque más superficialmente, entre metrópolis y colonias. En el eje de la teoría social marxista se halla la contradicción entre capital y trabajo.

Simultáneamente Gorz recurre a dos teorías sociales distintas. Gracias a una ha podido enfocar con gran acierto el cambio cultural, tanto dentro como fuera de la fábrica, así como una crítica del burocratismo y del modelo político del PC. Gracias a otra ha podido elaborar un análisis de la sociedad vinculado a los procesos de acumulación del capital y al predominio de la ideología burguesa. De la convergencia de ambas perspectivas ha emergido una filosofía política centrada en la idea de cultura, de forma que el análisis del poder no parte sólo del uso instrumental de los medios disponibles, sino de la creación de vínculos intersubjetivos entre individuos que son sujetos libres orientados por valores. De forma también que la filosofía política es filosofía de *lo político*, del uso del poder en muy distintos

---

<sup>321</sup> SHARPE, M.E.: “Review of André Gorz’s *Strategy for Labor*”, pp. 449-50.

ámbitos sociales, no sólo en instituciones como el sistema electoral o el Estado.

Obviamente, se dan en Gorz todos los rasgos de lo que Poster definió como marxismo existencialista:

“un marxismo no leninista que conceptualiza la sociedad industrial avanzada de una manera que apunta hacia la posible eliminación de las estructuras alienantes; que se fija en todas las relaciones de la vida diaria, y no simplemente en las relaciones de producción, para hacer la sociedad inteligible; que recoge del existencialismo el esfuerzo para captar el ser humano en el momento de la creación activa de su mundo, en su subjetividad; y, finalmente, que rechaza el objetivo de tener una teoría completa cerrada sobre sí misma”.<sup>322</sup>

Ahora bien, ¿cómo es posible hacer compatibles postulados *a priori* tan diferentes, como son los de la ontología existencialista y los de la economía política marxista? Una primera respuesta podría remontarse al intento de fusión realizado por Sartre en *Crítica*. De alguna manera, eso está bien presente en la obra de Gorz, pero, sin embargo, no puede llegar a explicar una obra tan autónoma y original como la suya: Gorz ha sido, en el periodo que hemos tratado hasta ahora, un adelantado en la teoría de los nuevos movimientos sociales, probablemente el primer teórico del ecologismo político, uno de los principales renovadores del socialismo y un abanderado de la nueva izquierda en Francia.

La hipótesis que nosotros lanzamos es que el marxismo existencialista del “joven Gorz” es coherente en cuanto parte de la idea según la cual “la división capitalista del trabajo es el origen de todas las alienaciones”<sup>323</sup>, principio en que se lee, desde la idea de alienación, el marxiano “la subdivisión del trabajo es el asesinato de un pueblo”<sup>324</sup>. De alguna forma, la experiencia original de extrañamiento respecto al Ser, la existencialista, no puede ser eliminada del todo, pero el extrañamiento respecto del ser-del-hombre, del hombre como intención, empieza en tanto el proyecto humano es praxis, y ésta es negada primeramente en las relaciones capitalistas de producción, sólo de forma derivada en el modelo de consumo, de ciencia, de cultura y de civilización. La “impotencia” ontológica persiste, las alienaciones restantes son políticas y se originan en primera instancia en el mundo del trabajo, por eso la política de Gorz se orienta a los trabajadores o a los estudiantes en cuanto trabajadores.

Si las relaciones sociales de producción dejaran de ser el centro originario de la alienación, los compromisos teóricos de Gorz deberían variar en consecuencia, y su filosofía política con ello. En este trabajo intentaremos mostrar que, efectivamente, en el tránsito entre los setenta y los ochenta, el trabajo de Gorz se reorientará teóricamente hacia un análisis social en que el mundo del trabajo queda descentrado<sup>325</sup>. En la segunda parte nos

<sup>322</sup> POSTER, *op. cit.*, p. viii.

<sup>323</sup> Prefacio a CDT, p. 9.

<sup>324</sup> *El Capital* (Madrid: Akal, 2000) en las páginas dedicadas a la manufactura, libro I, parte IV, cap. II, III y IV.

<sup>325</sup> SILVA exagera esta cuestión. Su tesis central es que Gorz, como Habermas o Foucault, representan un cambio

dedicaremos a tratar críticamente los aspectos más descriptivos de su trabajo reciente, especialmente en su teoría del trabajo y su visión del ecologismo político. En la tercera parte haremos lo propio respecto a su proyecto político. Para concluir, intentaremos sacar alguna lección de todo ello y explicitar qué categorías filosóficas están en juego.

---

en la teoría sociopolítica de gran alcance, en la medida en que substituyen el paradigma de la producción. Según él, en este momento Gorz lo abandona, y con él la idea de “sociedad como fábrica”. Es cierto que se produce en Gorz un cambio de paradigma en ese sentido, pero la analogía con la fábrica, por lo que hemos visto, despista más que ayuda, excepto si se entiende como “fábrica de cultura y civilización”.

## **PARTE II**

### **LOS LÍMITES DEL PRODUCTIVISMO**

## Capítulo 3

### La crisis de la sociedad del trabajo

A finales de la década de los setenta es evidente que los cambios apuntados en la estructura social y económica de los países avanzados son de hondo calado: la estructura de clases, el modelo de acumulación, los valores... se transforman sin una dirección clara. En un primer momento, para buena parte de los pensadores de izquierda, entre los que sitúa Gorz, el *derrumbamiento*<sup>326</sup> del orden salido de la postguerra, el fin de la edad dorada del capitalismo avanzado, es irreversible. Para planteamientos políticos centrados en el mundo del trabajo esto tenía consecuencias considerables. Sólo entre 1970 y 1982 las tasas de desempleo casi se doblaron en EEUU y Canadá y casi se cuadruplicaron en los países del Mercado Común europeo<sup>327</sup>. El desempleo jugará un papel clave en el replanteamiento de la categoría “trabajo”.

En el caso francés, la sensación de desorientación de la izquierda alternativa se acentuó en los primeros ochenta. De un lado, la apuesta por el eurocomunismo suscitó los recelos de la izquierda antisistema. Para quienes tanto se habían enfrentado al papel del Estado, para quienes habían pintado en las paredes “colgad al tecnócrata”, no era fácil aceptar la recuperación de la vieja idea kautskysta de la utilidad estratégica de la vía parlamentaria. Intelectuales como Gorz tendieron de nuevo a mirar a Italia, al PCI, más que al PCF, como siempre, poco permeable a los cambios, a la integración europea (ya vimos cómo Gorz se opuso al PC en este punto), y además justificando la invasión de Afganistán (1980) y la supresión de Solidaridad en Polonia (1981)<sup>328</sup>.

De otro lado, en 1981 Mitterrand es elegido el primer presidente de izquierdas durante la Quinta República, respaldado al poco tiempo por un gobierno de coalición entre comunistas y socialistas, el primero desde el Frente Popular de Léon Blum de 1936<sup>329</sup>. Las políticas keynesianas de reflación probadas, basadas en el impulso a la demanda interna,

---

<sup>326</sup> HOBBSBAWM, *op. cit.*, tercera parte.

<sup>327</sup> FURAKER, B., 1984: “Gorz's Farewell to the Working Class”, *Acta Sociologica*, vol. 27, núm. 4, p. 367.

<sup>328</sup> LITTLE, *op. cit.*, pp. 25-26.

<sup>329</sup> BOWRING, *op. cit.*, p. 214.

fracasaron en evitar la recesión. Es sintomático que haya autores que consideren que aquellas políticas, las de la edad de oro, habían pasado a ser “radicales”<sup>330</sup>, pues indica claramente el alcance de los cambios.

El fracaso del keyensianismo anticíclico de Mitterrand tuvo un fuerte impacto en la teoría anticapitalista, si bien no toda la “nueva izquierda” compartió la sensación de decepción<sup>331</sup>. Ésta, en Francia, continúa muy poco unificada, a pesar de los intentos de Gorz, Castoriadis o el *tercermundismo* de Sartre<sup>332</sup>. Podemos hacernos una idea de lo encendido del debate en ese entorno recordando la diatriba que, ya muy entrados los setenta, Gorz entabló con Castoriadis para salir al paso de las acusaciones que éste había lanzado contra Sartre<sup>333</sup>. Según el griego las obras de Sartre fueron una distracción cómplice, dirigida a desviar la atención de los “problemas reales” de la Guerra Fría, a “justificar el estalinismo —incluida la invasión de Hungría—”, y a cerrar los ojos frente a los problemas de las antiguas metrópolis, apostando en cambio por el Tercer Mundo. Además, —le reprocha— cuando menos vigencia ha demostrado tener el marxismo, Sartre “fábrica una nueva versión” (en referencia a *Crítica*) que “en ningún modo” prefigura la revolución estudiantil. La náusea, según Castoriadis, es el propio Sartre. Gorz, a la altura de las lindezas en circulación, le responde así al fundador de *Socialismo o Barbarie*: “desearía que reflexionases sobre los orígenes profundos de la náusea que no te deja percibir ni una sola de las verdades a tu alcance”.

En este contexto, el pensamiento de Gorz experimenta un giro importante incorporando nuevos conceptos y problemas, y sustituyendo otros, en lo que probablemente se mantiene como un bloque coherente y definido desde *Adiós al Proletariado* (de 1980) hasta nuestros días<sup>334</sup>. Probablemente la publicación de *Fundamentos*, en el 77, exprese ese cambio de posición también.

*Adiós*, uno de los libros más polémicos de los años ochenta, es indudablemente un punto y aparte en la obra de Gorz. Las categorías más existencialistas se mantienen en lo esencial, sin embargo, los elementos más marxistas se verán en parte transformados o eliminados, siendo sustituida la utopía centrada en el mundo del trabajo por una nueva “utopía del tiempo liberado”. Al mismo tiempo, el análisis marxista de las sociedades desarrolladas irá dejando paso a una teoría de la modernidad. Como veremos, este cambio de perspectiva no erradica del todo el análisis de clase, pero lo desplaza a un segundo lugar en favor de un enfoque “espacial” (dos espacios sociales), primero apoyado en obra de Illich (y en las categorías heteronomía/autonomía), después de la de Habermas (en las de

<sup>330</sup> *Ibid.*

<sup>331</sup> LITTLE, *op. cit.*, p. 27.

<sup>332</sup> *Ibid.* p. 17.

<sup>333</sup> 1977c: “Sartre and the Deaf”, *Telos*, núm. 33, pp. 106-108. Castoriadis, C., 1977: “Reply to Andre Gorz ‘Sartre and the Deaf’”, *Telos*, núm. 33, pp.108-109.

<sup>334</sup> Por este motivo no seguiremos una exposición diacrónica del mismo, y vamos a permitirnos desgajarla temáticamente con el fin de evitar redundancias, añadiendo comentarios referidos al contexto histórico sólo en contadas ocasiones.

sistema/mundo de la vida). Esto supondrá un cambio radical en la filosofía política de Gorz, sin embargo, no alterará su compromiso antropológico. A medio camino entre una cosa y otra, en la “ontología social”, en la idea de sociedad, de sujeto social, de sistema social, surgirán alguna duda más.

### 3.1. *El fin del sujeto revolucionario*

*Adiós al proletariado* es, ya en su título, toda a una provocación. Por eso puede sernos tan útil: del aluvión de críticas, más o menos fundadas, que generó uno puede hacerse una idea de cuales son las cuestiones que Gorz debería modificar o aclarar en sus trabajos futuros. Por eso comenzamos resumiendo la tesis central de *Adiós*, y presentado algunas de las respuestas que obtuvo.

Según Gorz, el proceso de automatización está eliminando el trabajo vivo de los procesos productivos. Esto puede conducir a una sociedad del paro, en que la mayor parte de los trabajadores no podrán acceder a un trabajo *típico*, o a una sociedad del tiempo libre, en que el cada vez menor tiempo productivo de trabajo sea distribuido equitativamente y las posibilidades de esparcimiento fuera del trabajo remunerado sean potenciadas. Para la izquierda esto significa renunciar en primer lugar a un proyecto político que identifica derechos sociales y económicos con derecho al empleo; en segundo lugar, centrado en la exaltación del trabajo y del control obrero.

De un lado, se está produciendo un cambio cultural por el que la gente reniega de identificarse con un papel impuesto por un sistema social que les sobrepasa. Este cambio, evidente en la juventud, responde a un cambio ético, por el que los individuos descubren “la necesidad de volverse hacia sí mismos”, y de dar el menor peso posible en sus vidas a aquellas actividades cuyo fin no han decidido ellos mismos, cuyo sentido es externo a su intención. Es la *no clase de los no trabajadores*. Por otro lado, el desarrollo de las fuerzas productivas ha convertido los medios de producción en un conjunto de procesos y megaherramientas incontrolables e inapropiables de acuerdo a la vieja utopía del trabajo, al sueño del control obrero y la revolución proletaria.

El poder funcional que detenta el proceso productivo-estatal en sociedades capitalistas modernas, complejas, es inapropiable por definición, por lo que “el proletariado es constitutivamente incapaz de devenir sujeto de poder”. Aunque el poder viene definido por las instituciones, la dominación es eliminable, no ya eliminando tal poder, sino sometiéndolo a las necesidades realmente vividas, de forma que se proteja un ámbito de interacción social libre de la presión de la “gran máquina industrial y burocrática”<sup>335</sup>. El modelo de sociedad

---

<sup>335</sup> El término es utilizado por Illich, a través del cual llega a Gorz, si bien ya es utilizado por Weber y por Lewis Mumford, el gran crítico de la tecnología.

socialista, o *postsocialista*, en procesos tan complejos, *postindustriales*, es el de una sociedad dualista, con una esfera heterónoma, o esfera de la necesidad, y otra autónoma, o de la libertad. La primera, es la de los aparatos técnicos, científicos y administrativos, la que asigna funciones a los individuos, la del trabajo asalariado. La segunda es la de la producción no mercantil autogestionada, la de las actividades que son fines para los propios sujetos que las realizan.

En cierto modo, esta visión tan esquemática es la que ha pasado por buena para buena parte de los lectores de Gorz. Sin embargo, donde más éxito ha tenido a la hora de crear polémica ha sido en su análisis de la utopía socialista del trabajo.

Según Gorz, Marx dio un papel al proletariado trascendente a los propios proletarios. La clase, más allá del grado de conciencia de sus miembros, y sin que Marx se apoyara en estudios empíricos sobre el grado de militancia o de conflicto, fue concebida como el auténtico sujeto de la historia. En una síntesis de cristianismo, hegelianismo y cientificismo, el sentido de la Historia (convertida en escatología) hace de los individuos meros momentos dialécticos en un proceso por el que el trabajo humano toma posesión de la Naturaleza hasta dominarla y reconocerse en ella. La historia como teofanía del cristianismo llega, a través de Hegel, como reconciliación del Espíritu; a través de Marx, como autoproducción del hombre. Para Gorz, que se remite directamente a los textos clásicos<sup>336</sup>, la ortodoxia y el dogmatismo de la filosofía marxista de la historia provienen de una estructura religiosa, sofisticada por la dialéctica hegeliana, invertida finalmente por el materialismo y encarnada por el proletariado.

En un principio, el proletario, despojado de las herramientas y el oficio de los artesanos, se desprende de los intereses particulares y reconquista, al conquistar la propiedad de los medios de producción, y hacerse dueño de las fuerzas productivas, el ser del hombre en su totalidad; la existencia se encuentra con su esencia. Marx, con el paso del tiempo<sup>337</sup>, tras apreciar atisbos de recualificación del trabajo, cargó el peso del movimiento emancipatorio sobre los hombros de los obreros polivalentes, pero el fin de la utopía era el mismo: el sentido de la historia es el hombre que se reconoce en su producto, el individuo que ve sus fines más íntimos reconocidos en los de la sociedad, la tarea productiva sentida como a un experiencia vivida.

A lo largo de este y del próximo capítulo iremos desgranando los temas principales de esta tesis: el fin del trabajo, la distinción heteronomía/autonomía, el papel de la tecnología, etc. De entrada nos referiremos a dos cuestiones concretas relativas a la recepción de Marx.

En primer lugar, el papel del obrero politécnico. Se ha señalado que, si bien es cierto que pueden encontrarse ciertas contradicciones entre las distintas maneras en que Marx considera a la clase obrera (clase universal, el trabajo social como fundamento antropológico,

<sup>336</sup> *La sagrada familia* en el caso de Marx, *Los principios de la filosofía del derecho* para Hegel.

<sup>337</sup> *La ideología alemana*, los *Grundrisse*, *Crítica del Programa de Gotha*, etc.



como valor, como forma elemental de la praxis), no está claro que éste considerase al obrero politécnico como agente de la reaparición del artesanado<sup>338</sup>, y mucho menos que sea la encarnación del proletariado<sup>339</sup>. Según Hyman, en ninguno de los textos citados por Gorz (*Grundrisse* y *Crítica del Programa de Gotha*), Marx considera al obrero politécnico en el interior del capitalismo, lo único que sostiene es que el aumento de productividad provocado por el avance tecnológico “redundará en beneficio del trabajo emancipado, y esa es la condición de su emancipación”. Marx, en este punto, se sitúa ya *más allá* del del capitalismo<sup>340</sup>, mientras que en su análisis *del* capitalismo el tratamiento del trabajo del obrero se dirige sobre todo a mostrar cómo es subordinado por la máquina y cómo éste es entendido en el marco de ciertas relaciones sociales, lo que hace en parte mostrando que la atribución al trabajo de una “sobrenatural potencia de producción” sirve a los intereses burgueses<sup>341</sup>.

Realmente la opción marxiana por el obrero politécnico parece ocupar un lugar menor en el conjunto de sus análisis del trabajo. Es probable que Gorz subrayara estos aspectos a causa del gran influjo que las tesis de la recualificación del trabajo tuvo sobre algunos teóricos de la nueva clase obrera, para los cuales la tesis de Braverman —centrada en la descualificación— no acababa de explicar la organización del trabajo en sectores muy innovadores. Al respecto, Hyman sostiene que la tesis del obrero polivalente no está en Marx, sino en la sociología francesa de izquierdas de los sesenta<sup>342</sup>. La comparación entre el proletariado postindustrial totalmente descualificado y el industrial de oficio está, según él, viciada por el “sesentayochismo” de tal forma que pierde la perspectiva real de las relaciones de producción. A este respecto hay algunas cuestiones en que han coincidido otros críticos.

En primer lugar, que éstas cambian continuamente, produciéndose una sucesión de fases de descualificación y recualificación<sup>343</sup>. En este sentido ya hemos visto que Gorz tiene por supuesto una visión histórica del desarrollo capitalista, lo que no descarta, en principio, que la recualificación pueda producirse; de todas formas, veremos que Gorz pierde en alguna ocasión esta dimensión. En segundo lugar, que las relaciones de producción son relaciones de poder, marcadas por la explotación. Detengámonos un segundo en esto último. Según Wood, se da en Gorz “una tendencia a encontrar la esencia de un modo de producción en el proceso técnico de trabajo antes que en las relaciones de producción, en el modo específico de explotación”.<sup>344</sup> Un olvido de lo social (y del poder), en beneficio de lo técnico.

En Francia, en un texto muy difundido de 1974, Castoriadis había recurrido a la distinción entre trabajo y fuerza de trabajo para explicar cómo estas relaciones de poder se

<sup>338</sup> HYMAN, R., 1983: “A. Gorz and His Disappearing Proletariat”, *The Socialist Register*, p. 285.

<sup>339</sup> ARTOUS, A., 1994: “El hombre posmarxista, según André Gorz”, *Viento Sur*, núm. 17, p. 78.

<sup>340</sup> HYMAN, *op. cit.*, p. 294.

<sup>341</sup> ARTOUS, *op. cit.*

<sup>342</sup> HYMAN, *op. cit.*, p. 286.

<sup>343</sup> GIDDENS, A. 1987: *Social Theory and Modern Sociology*, Cambridge: Stanford U.P.; HYMAN, *op. cit.*

<sup>344</sup> WOOD, p. 16.

concretan en la experiencia diaria del trabajador, incluso en procesos tayloristas muy mecanizados. Para ello, retoma la vieja pregunta de Marx “¿qué es un día de trabajo?” leída en clave de teoría de la explotación como “¿qué cantidad de trabajo hay en una hora o en un día de trabajo?”. La cantidad es determinada sólo a posteriori, como resultado del conflicto permanente:

“El elemento esencial de la planificación son los tiempos de trabajo consagrados a cada operación. Como la producción no está nunca completamente automatizada, los tiempos se remiten siempre en último término a <tiempos humanos>, dicho de otra forma, al rendimiento efectivo obtenido allí donde el trabajo sigue interviniendo”.<sup>345</sup>

Esta distinción entre trabajo comprado y trabajo efectivo no ha dejado de ser mantenida con fuerza por la economía política crítica<sup>346</sup>, que no es otra que la que traslucía tras la distinción gorziana entre productividad máxima y eficiencia productiva. El poder se plasma en la forma en que los “tiempos humanos” son traducidos a rendimiento efectivo, a la forma en que la fuerza de trabajo —comprada— se transforma en trabajo objetivado en el producto. De una forma resumida, esta idea está en la esencia de la idea marxiana del capital como relación social antes que como factor productivo. Para no perder esta perspectiva política del intercambio laboral Gorz debería considerar a un mismo tiempo lo técnico y lo político, sin embargo, como veremos, hay importantes ambigüedades al respecto a lo largo de su obra reciente.

En cualquier caso, hay que ser precavido con los argumentos reacios a la recualificación. Si por ejemplo, al seguir el desarrollo del argumento, vemos que Hyman, receloso del obrero politécnico, está defendiendo que es la falta de proletarización total lo que hace imposible la revolución. La posibilidad de toma de conciencia, según él, radica precisamente en el aprendizaje por parte de los trabajadores de las “lecciones más duras”<sup>347</sup>. Es decir, “cuanto peor, mejor”, cuanto más proletarizados, más cerca la revolución. Esta asunción del viejo principio que relaciona revolución y necesidad vital (que hemos visto extensamente criticada por Gorz) suele ser asumida por otros autores marxistas<sup>348</sup> críticos con estas posiciones poco ortodoxas, o *postmarxistas*<sup>349</sup>.

Hyman sostiene, además, una segunda crítica contra la lectura gorziana de Marx: que la teoría marxiana no carece de fundamentos empíricos. Según él, de hecho, Marx descubre

<sup>345</sup> *L'expérience du Mouvement Ouvrier*, Paris: Editions 10/18, p. 20. Cit. en Silva, p. 181.

<sup>346</sup> Ya se encuentra en Marx. Está en la base del paradigma del intercambio conflictivo en la teoría de la democracia económica: RECIO, A., 1997: *Trabajo, personas, mercados. Manual de economía laboral*. Barcelona: Icaria; BOWLES, S. Y EDWARDS, R., 1990: *Introducción a la economía: competencia, autoritarismo y cambio en las economías capitalistas*. Madrid: Alianza.

<sup>347</sup> HYMAN, *op. cit.*, p. 286.

<sup>348</sup> WOOD, E. M., 1986: *The retreat from Class: A New 'True' Socialisme*, London: Verso.

<sup>349</sup> PIERSON, C., 1995: “Estados y sociedad civil. Últimas contribuciones del análisis postmarxista”, *Debats*, núm. 11, p 68-74.

filosóficamente el proletariado (*Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*) sólo después de tomar contacto en París en el otoño de 1843 con una clase obrera que tomaba el pulso a todo movimiento social y político desde el reformismo liberal hasta el comunismo revolucionario; mientras, Engels experimentaba de cerca el *cartismo*<sup>350</sup>.

Esto, que no deja de ser cierto, hace que Hyman, en contra de sus deseos, apoye la tesis de Gorz sobre la falta de apoyo empírico. Él mismo sostiene que la coincidencia de Marx y Engels con la clase obrera

“fue tan excepcional que se vieron animados a tratar al obrero socialista militante como prototipo (...). La extrapolación de las luchas de los años cuarenta a la revolución proletaria fue un acto de fe, la transición prevista desde la <clase en sí> a la <clase para sí> quedó en no más que una analogía con el auge de la burguesía. Ciertamente es razonable mantener que esta fe se volvió ceguera cuando, a pesar del fracaso de la insurrección de 1848, la sepulcral inevitabilidad de la victoria fue tan reiterada en la confidencialidad”.<sup>351</sup>

No parece que la lectura de Marx por parte de Gorz esté muy desencaminada, al menos en su análisis de la escatología y del papel del proletariado. Incluso quienes con más fuerza han criticado *Adiós*, han reconocido que los puntos principales de la crítica a Marx son válidos. Lo que más duele, con certeza, es que esta crítica provenga de la propia izquierda, toda vez que quienes han hablado del final de la clase obrera han estado generalmente asociados al liberalismo o a la derecha política<sup>352</sup>.

Woods, enraizada en la ortodoxia más rancia ha etiquetado esta posición revisionista, sarcásticamente, como *nuevo socialismo “real”* (*New “True” Socialism*), frente al *viejo marxismo “correcto”* (*Old “Correct” Marxism*), articulado aún alrededor de la teoría de clases. Woods hace su “ajuste de cuentas con un montón de sesentayochistas”, como Gorz y Althusser, Poulantzas, Laclau y Mouffe, Bowles y Gintis (¡a los que mete en el mismo saco!), por olvidar que “la lucha de clases explica la dinámica de la historia”, que hay “una relación estructural entre base y superestructura, entre economía, política, ideología y lenguaje”.

En contra de Woods, no es prudente sostener que estos autores rechacen el núcleo del marxismo, más bien rechazan su objetivista y reduccionista *marxismo correcto*<sup>353</sup>. Curiosamente otros, como Laclau y Mouffe<sup>354</sup> le reprochan a Gorz que no va “lo suficientemente lejos en su ruptura con la problemática tradicional marxista”, puesto que su no proletariado no es más que un sujeto al estilo del proletariado, invertido si se quiere, pero igualmente teleológico. Esta cuestión del sujeto, compartida por otros como Castoriadis o

<sup>350</sup> HYMAN, *op. cit.*, p. 283.

<sup>351</sup> *Ibid.*

<sup>352</sup> GIDDENS, *op. cit.*, 1987, pp. 294 y 275.

<sup>353</sup> Una buena crítica en BODEMANN, Y. M. Y SPOHN, W., 1989: “The New ‘True’ Socialism and the Old ‘Correct’ Marxism”, *Critical Sociology*, vol. 16, núm. 1, p. 105.

<sup>354</sup> *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics*, London: Verso/NLB, 1985.

Touraine<sup>355</sup>, es realmente una cuestión pendiente en la obra de Gorz, pero no en el sentido que Laclau y Mouffe señalan (que retomamos en los cap. 6 y 7).

En cualquier caso, no es lícito sostener, como hace Wood, que el postmarxismo sea antimarxismo. Excepto si se reduce el marxismo a una serie de tesis muy simples, del tipo: 1) el poder está reducido a las relaciones de producción; 2) los intereses generales de la sociedad son los de la clase obrera, y por tanto la naturaleza de los derechos burgueses es puramente ideológica; 3) la crítica de la ideología se sostenga sobre criterios no normativos (“el ser de la especie”); 4) que el Estado no tenga un papel como colonizador de la sociedad<sup>356</sup>. Aquello que les aglutina: los efectos destructores del mercado sobre la sociedad.

Iremos viendo en los siguientes puntos cómo se resuelven estas cuestiones en el caso de Gorz.

## 3.2. Cambios en el mundo productivo

### 3.2.1 Fin de de un modelo de acumulación

Después de la polémica recepción de *Adiós*, el trabajo más inmediato, *Los Caminos del Paraíso*, sólo tres años después, profundizará las mismas cuestiones, aclarando los puntos más discutidos, limando los conceptos, pero, en definitiva, sin abandonar los cambios que a finales de los setenta haya podido asumir su trabajo. Ahora bien, *Caminos* representa ya una toma de conciencia clara de los cambios estructurales que durante los años ochenta experimenta el capitalismo. En su análisis de lo que denomina el *fin del keynesianismo*, la originalidad y el estilo arriesgado de Gorz se van a mover con soltura entre las categorías de economistas políticos neomarxistas.

Según Gorz, las causas de la crisis del keynesianismo, visibles en una caída de las tasas de crecimiento, responden a la estructura del aparato productivo. La propia dinámica de la acumulación regulada a la keynesiana ha producido la sobreacumulación y el subconsumo. Por un lado, el mercado de productos industriales se encuentra saturado. Por otro, la deducción por parte del Estado de una parte de los beneficios y su redistribución impiden “que la masa de beneficios sea mayor que las posibilidades de inversión rentable”<sup>357</sup>, hundiéndose el mercado de capitales tras una fase de subinversión. En esos momentos, las tasas de inversión resultan menores que las de crecimiento, con lo que la reproducción del

<sup>355</sup> SANTOS, ARIIVALDO DE OLIVEIRA., 1994: “O problema do sujeito em Gorz, Castoriadis e Touraine”, *Boletim do Centro de Letras e Ciências Humanas do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual Londrina*, núm. 27, pp. 65-82.

<sup>356</sup> LIVESAY, J., 1994: “Post-Marxist Theories of Civil Society”, *Current Perspectives in Social Theory*, núm. 14, pp. 101-134. p. 103.

<sup>357</sup> CP, p. 29.

ciclo de acumulación se hace más difícil. Esto supone la “baja productividad marginal del capital”, es decir, que a cada nueva inversión, el beneficio generado es menor. Atenuar la depresión estructural sólo es posible con menores beneficios, con inflación, o con ambos.

Ante estas señales, la respuesta del capital no es coordinada pero es unívoca, y se centra en mantener los beneficios. Cada inversor aislado responde de forma similar, tal como hacía cuando las expectativas de negocio eran mayores. Por su lado, la regulación externa, de tipo keynesiano, aunque es conforme al interés de la economía capitalista en su conjunto no lo es al de cada uno de los capitalistas aisladamente; es decir, la regulación estatal no crea las condiciones de crecimiento, sólo puede funcionar en periodos de fuerte tendencia inversora, y no cuando, como es el caso, un ciclo largo de acumulación llega a su fin. Así, según Gorz el desarrollo capitalista conduce a situaciones en que el capital deja de marcar las reglas,

“las condiciones que han permitido hacer crecer la economía conforme a su propia lógica interna acaban por erosionarse y por desaparecer bajo el efecto del propio crecimiento. En un primer momento, el capital es conducido a tomar decisiones que ya no son conformes a su racionalidad *normal*”.<sup>358</sup>

La *normalidad* del keynesianismo, se entiende aquí, es el crecimiento de tipo extensivo y una baja composición orgánica del capital, es decir, una relación trabajo vivo/trabajo muerto inclinada en favor del factor humano. Y esta es otra de las causas por las cuales el capital ha perdido el dominio del desarrollo: no hay reservas de mano de obra, porque no hay paro, y el progreso tecnológico es lento, porque la inversión en capital es relativamente baja y porque la organización y regulación del trabajo lo impide. O sea, que con pleno empleo el crecimiento extensivo se ha hecho imposible.

Entonces el capital deja de actuar como la hacía, y la producción se vuelve más intensiva en capital, reemplazando “hombres por equipos mecánicos, trabajo por capital”<sup>359</sup>. Sin aumento de la productividad, la tasa de beneficio descendería. El objetivo es pues incrementar la composición orgánica del capital (por los altos costes de las máquinas), y el beneficio es buscado “más dentro que fuera”, con lo que acaban cayendo las tasas de crecimiento. Esta substitución de trabajo por máquinas no es una necesidad objetiva, es la respuesta lógica desde el punto de vista de cada inversor a los límites del modelo de crecimiento keynesiano. Y es la puntilla a Keynes: la inversión que no es que cree empleo, es que lo destruye, es el *jobless growth*.

Obviamente, en un primer momento, los aumentos de productividad se demorarán, por causa de la resistencia obrera, sin embargo el enfrentamiento debe entenderse en el conjunto de cambios productivos, puesto que el beneficio basado en la reducción de los costes unitarios depende en general de una organización más flexible del trabajo, por cuanto

---

<sup>358</sup> *Ibid.* p. 34.

<sup>359</sup> *Ibid.* p. 32.

el aumento de la productividad va de la mano no tan sólo de la automatización sino también del lanzamiento de nuevas líneas de productos, de creación de filiales en el tercer mundo... todo ello multiplica las resistencias, pero a la vez las debilita.

En este punto Gorz se apoya simultáneamente en dos tradiciones de economistas marxistas, la *escuela regulacionista* francesa<sup>360</sup>, y la *economía radical* anglosajona de Mandel y Sweezy<sup>361</sup>, para mostrar, de un lado, la relación entre la crisis y la lucha de clases, y de otro, la deriva del capital hacia otro modelo de crecimiento, intensivo e internacionalizado.

El capital persigue mantener una alta rentabilidad. Sin embargo, el modelo de regulación keynesiana ya no se lo permite, puesto que el marco institucional del que depende el proceso de acumulación ha dejado de ser funcional a la reproducción ampliada del capital. Lo importante, según estos autores, es que el tipo de regulación estatal, el modelo de concertación de las relaciones laborales, la política fiscal, etc., que determinaron el crecimiento keynesiano fueron al menos en parte victorias de la clase obrera:

“Así, el éxito de la lucha de clases ha sido un factor determinante en la génesis de la crisis. El movimiento obrero ha conseguido contrarrestar la racionalidad capitalista, pero ha sido incapaz de sustituirla por otra”.<sup>362</sup>

En este sentido, el fin del keynesianismo es a la vez una recuperación de posiciones por parte del capital en la lucha de clases, y una doble derrota para la izquierda: la izquierda antisistema no ha articulado un modelo de recambio, la socialdemócrata se ha pasado de estación. Respecto a esto último, según Gorz, los “partidos presuntamente socialistas” han intentado gestionar de forma keynesiana una crisis estructural del capitalismo, pero “la crisis presente no es una interrupción pasajera del crecimiento pasado, sino su consecuencia (...) [y con ello] ha proporcionado al neoliberalismo la ocasión para una gran ofensiva ideológica”.<sup>363</sup> En este sentido, su proclama “el fin del keynesianismo” tiene un objetivo agitador sobre las bases teóricas y políticas de los movimientos de izquierdas.

Mientras la izquierda continua anclada en los esquemas keynesianos, los mercados se hallan saturados, la rentabilidad de las inversiones era insuficiente, las tendencias de los costes sociales, salariales y el precio de las materias primas, así como las capacidades excedentarias, alzistas...

“una nueva onda expansiva no era imaginable más que sobre unas nuevas bases, tras una mutación

<sup>360</sup> Attali, Aglietta, Castells, Clerc, Granou, Barou, Billaudot.

<sup>361</sup> Ligados a la *Monthly Review*.

<sup>362</sup> CP, p. 37

<sup>363</sup> *Ibid.* p. 27.

tecnológica profunda y una modificación, en favor del capital, del equilibrio de las fuerzas sociales”.<sup>364</sup>

El impulso posterior sólo es posible sobre una reestructuración del *tour de force* entre el capital y el trabajo, gracias a una

“reconstitución de la capacidad de autofinanciación de las empresas, es decir, un aumento de su tasa de beneficio. Esto sólo puede obtenerse por una compresión de los costes salariales directos y de deducciones obligatorias. La dificultad política de tal compresión ha sido fuertemente subestimada”.<sup>365</sup>

Las admoniciones de Gorz a principios de los ochenta no podrían haber sido más acertadas. Ya veremos (cap. 7) cómo, 15 años después, retomará estos argumentos para analizar con detalle la globalización, ya intuita aquí como multinacionalización. Mientras tanto, retengamos el compromiso “estratégico” adoptado con categorías marxistas a la hora de explicar los cambios en sociedades avanzadas: crisis estructural que responde al proceso de acumulación del capital, que se resuelve con transformaciones sociales de gran alcance, y, por tanto, de la propia *estructura*, y que son explicables en términos de antagonismo entre clases sociales.

El principal punto de apoyo es el de los regulacionistas. La *escuela de la regulación* —cuyos miembros más destacados hoy día son Michel Aglietta, Robert Boyer, Benjamin Coriat, Alain Lipietz, Jacques Mistral<sup>366</sup>—, como acabamos de ver en el análisis de Gorz, explica la reproducción del sistema capitalista fijándose en los ciclos de crecimiento y crisis. Partiendo de categorías marxistas y keynesianas, descubren que hay regímenes sucesivos de acumulación del capital. Dentro de cada régimen hay pequeñas crisis, que la propia regulación resuelve; sin embargo, hay otras crisis estructurales que redefinen el régimen. Hasta el año 29 el régimen fue de *regulación competitiva*, desde entonces de *regulación monopolista*. Una diferencia importante entre esta posición y la de los teóricos del capitalismo monopolista como Mandel<sup>367</sup> es que no hay solamente dos tipos de capitalismo, uno monopolista y otro competitivo, alternándose sucesivamente, sino que para cada régimen las características son distintas.

A cada *modelo de desarrollo*<sup>368</sup> le corresponde un *régimen de acumulación* y un *modo de regulación*<sup>369</sup>, un conjunto de mecanismos económicos, sociales e ideológicos institucionalizados que garantizan la estabilidad del régimen: las reglas de la competencia,

<sup>364</sup> p. 38.

<sup>365</sup> p. 40.

<sup>366</sup> CARRICAJO, J. y otros, 2000: *Diccionario de Economía*. Madrid: GPS.

<sup>367</sup> MANDEL, E., 1969: *Tratado de economía marxista*. México: Era.; 1976: *Introducción al marxismo*. Barcelona: Anagrama.

<sup>368</sup> LIPIETZ, A., 1997: *Elegir la audacia. Una alternativa para el siglo XXI*. Madrid: Trotta. cap. 1.

<sup>369</sup> Concepto que guarda un fuerte paralelismo con el estructura social de acumulación de la economía radical. Ver Bowles y Edwards.

creación del dinero, papel del Estado, posición en la división internacional del trabajo, las relaciones laborales. Con todo ello a cada régimen le sigue un mecanismo determinado de distribución, sometido a las necesidades de acumulación; un reparto de los salarios y los beneficios; una relación entre el consumo y la inversión.

Con Gorz hemos visto cómo el desencaje entre el régimen de acumulación y su entorno social acaba desembocando en una crisis estructural de gran alcance. En cualquier caso, el modelo de desarrollo depende de un tercer elemento, un *modelo de organización del trabajo*. La organización del trabajo determinante en la edad de oro del capitalismo ha sido definida por los regulacionistas como *fordismo*. Veámos como trata Gorz esta cuestión.

### 3.2.2 la organización del trabajo

Ya comentamos la centralidad que durante los sesenta y setenta Gorz adjudicó en sus análisis a la organización capitalista del trabajo. Incluso en los textos más ecologistas de finales de los setenta podíamos leer:

“La tendencia al despotismo ha sido siempre inherente a la organización capitalista de la producción (...). El fundamento de este <despotismo de fábrica> es la subdivisión de tareas. Esta es necesaria para el dominio del capital (...), es necesario que cada obrero, grupo de obreros y taller sólo produzcan fragmentos desprovistos de valor de uso y valor mercantil (...). La recomposición del producto fragmentado es monopolio de la jerarquía managerizada”.<sup>370</sup>

Por aquel entonces, en la línea de la democracia industrial, Gorz proponía la recualificación y la integración de las tareas. Entonces, la lucha contra el capital era la lucha contra una forma de la organización del trabajo, el taylorismo. Sin embargo, la crisis del keynesianismo es también la crisis del taylorismo, y, por tanto, de un modelo de acción política del movimiento obrero (tema que retomamos en el próximo capítulo).

Desde sus primeros trabajos Gorz ha señalado las posibilidades de humanización, a la vez que las reservas de productividad ocultas, en la *organización científica del trabajo* (OCT) diseñada por Taylor. Una organización basada en la parcelación de tareas y el control sobre los trabajadores, como Whyte<sup>371</sup>, uno de los clásicos de las sociología del trabajo, había mostrado en los cincuenta, podía ser fácilmente mejorada de forma que los obreros pudieran ganar en satisfacción y se consiguiese explotar reservas de productividad, como reflejó, por ejemplo, el Plan Scanlon, al que ya nos hemos referido. La transformación del modelo de organización se produjo, pero no fue una victoria política del movimiento obrero, fue parte de la respuesta capitalista a la crisis del keynesianismo.

<sup>370</sup> EP, p. 56.

<sup>371</sup> WHYTE, W.F., 1955: *Money and motivation*, New York, Harper and Row.



## a) la crisis del fordismo

Gorz ha utilizado generalmente el término taylorismo, también para lo que suele entenderse por fordismo<sup>372</sup>, sólo en *Miserias del presente, Riquezas del futuro*, su último trabajo (1997), ha introducido con algún detalle una distinción clásica de la sociología industrial, por la que se considera que el fordismo es el taylorismo automatizado.

El modo de producción fordista<sup>373</sup> es esencialmente rígido, vulnerable al imprevisto: el trabajo está parcelado en largas cadenas de montaje de productos estandarizados en serie, pasando largos periodos desde que el diseño es encargado hasta que llega al comprador, almacenando cantidades importantes de productos, finales y de consumo intermedio, y materiales, a los que se recurre según la demanda. Todo el proceso, centralizado y heteroorganizado, es previamente planificado y el menor cambio exige dosis considerables de previsión. La mano de obra se halla especializada en tareas generalmente rutinarias y poco cualificadas, coordinada por los cuadros y estrictamente controlada por ellos, sincronizada a la centésima de segundo en sus movimientos según el MTM (*Motion and Time Measuring*, aplicación de los principios tayloristas)... hasta una cuarta parte del personal se dedica exclusivamente a asegurar que el resentimiento de los trabajadores, implicados en una dinámica idiotizante, no ponga en peligro la organización. Ésta, en su totalidad, es expresión del intento de dominio del capital sobre el trabajo, y, simultáneamente, del intento del trabajo por sustraerse a él.

En el conjunto del antagonismo de clase, el fordismo es más ambiguo y difícil de juzgar. Desde el punto de vista macroeconómico el fordismo fue un “matrimonio de conveniencia entre el capital y el trabajo”<sup>374</sup>, debido a que no fue sólo un modo de organización del trabajo, sino un “*contrato social* moderno”. Después de la posguerra, el conflicto social fue reconocido explícitamente, y fue canalizado hacia formas contractuales de negociación y pacificación. Desde el punto de vista político, es el Estado el que debe regular el sistema social como un sistema autónomo, según criterios que sin coincidir con los deseos de unos y otros, les procuraban beneficios tangibles<sup>375</sup>. Gorz ha tendido a subrayar más los inconvenientes del pacto que sus beneficios: por un lado, sirvió para enmascarar el déficit de proyecto social de la izquierda, algo que ya no pudo ocultarse después; de otro, consolidó el trabajo remunerado, inserto en el proceso social de producción, como la fuente esencial de los derechos del ciudadano y de la identidad social<sup>376</sup>.

Desde el punto de vista sociopolítico, el conflicto nunca era resuelto pero era

<sup>372</sup> LIPIETZ, *op. cit.*, 1989; 1998: “El mundo del posfordismo”, en VVAA, *El libro de las 35 horas*, Madrid: El viejo Topo.

<sup>373</sup> MP, cap. II.

<sup>374</sup> MT, p. 86

<sup>375</sup> MT, p. 227

<sup>376</sup> CSE, p. 129

formalizado, de manera que la venta del trabajo se realizaba independientemente de la intención, la personalidad y la voluntad de los contratantes. Estos pactaban el grado de explotación, sin comprometer su integridad y su subjetividad en los estrechos márgenes espacio-temporales suscritos. La venta por parte de un profesional de su trabajo a cambio de una remuneración, se hacía a partir de procedimientos y reglas objetivas, que le dan cierto privilegio frente al contratante, cuyo interés debía poder plasmarse en los términos previstos por ese marco impersonal. Gorz destaca la dimensión sociológica del pacto, puesto que, según él, la pertenencia al sindicato, a la clase o la sociedad es previa a la empresa, que se ciñe a los derechos de ciudadanía social y política en su uso instrumental de la fuerza de trabajo.

El fin del keynesianismo es pues el fin del compromiso y del crecimiento fordista. Como hemos comentado, y en contra de la doctrina keynesiana, la inflación sin crecimiento (estanflación) se abrió paso en los setenta, dificultado tanto la financiación del Estado de Bienestar como el pleno empleo y las tasas previas de beneficio. Desde el punto de vista microeconómico, de la empresa, una posible respuesta consiste en conseguir una cuota mayor de mercado, otra en acelerar la obsolescencia. Para lo primero era preciso abrirse a los mercados emergentes externos y para lo segundo realizar grandes esfuerzos en innovación, para llegar a producir series más cortas con costes unitarios menores. Tanto una salida como otra era una ruptura con el crecimiento extensivo, basado en las economías de escala del fordismo.

Ya comentamos que la apuesta empresarial fue la de sustituir el capital variable por el fijo. La substitución de la mano de obra por robots fue en principio una fuente de inconvenientes que, sin embargo, fue ampliamente experimentada en Europa. Mientras tanto, aún en los años 70, los japoneses aplicaban ya una combinación de robotización con implicación de los trabajadores.

En ambos casos, y a medida que se iba mejorando la productividad, el antagonismo de clase se hacía más evidente: o el volumen de ventas aumenta al menos al mismo ritmo en que lo hace la productividad, o llegan los despidos. Y llegaron. La reorganización posfordista hizo posible la reducción selectiva de las plantillas, por un lado, automatizando los trabajos repetitivos, por otro, “recolocando” (a través del reciclaje, prejubilación, etc.) a los obreros especializados sin cualificación. Se produjo tal terremoto en el mercado de trabajo que el empleo en una gran empresa se convirtió en un privilegio, transformándose la estructura del empleo, según Gorz, dualizada en dos estratos, con una minoría estable y una mayoría experimentando diversos grados de precariedad.

Nueva estructura del empleo, renovación tecnológica, crecimiento intensivo, fin del pacto social de la postguerra,... el fordismo había dejado de ser la vía más fiable en el proceso de acumulación.

*b) el posfordismo*

Durante los ochenta<sup>377</sup>, la única economía que mantenía altas tasas de crecimiento y de empleo era la japonesa, con toda la periferia y semiperiferia de países asiáticos detrás. Las otras dos grandes áreas económicas, Europa y América del Norte, contemplaban la fortaleza del yen con envidia, y se fortaban los ojos ante la avalancha de productos asiáticos y de compradores dispuestos a romper récords en inversiones de todo tipo. Para los teóricos del trabajo, y Gorz no fue una excepción, el modelo triunfante estaba claro, y acabaron identificando posfordismo con toyotismo.

Desde un principio Gorz ha subrayado que la extensión del modelo japonés implicaba, además de una nueva organización, otra concepción del trabajo, de la empresa y de la racionalidad económica. En cuanto a la organización, el hito está en los “logros, prácticos y teóricos,” llevados a cabo por Ohno en la fábrica Toyota. El objetivo del *onhismo* se resume así: “elevar la productividad cuando las cantidades a producir no aumentan”. El fundamento de la filosofía toyotista descansa en la implicación del personal, en el mayor grado posible de autogestión de cara a conseguir más flexibilidad, versatilidad, la mayor plasticidad para favorecer y adaptarse a la innovación, y ajustar a la vez al máximo las necesidades de producción a la demanda. La movilización total dirigida a reducir a la mitad el tiempo, el capital, la planta, los trabajadores.

Los procedimientos inmutables del taylorismo dejan lugar al *kaizen*, a la mejora continua; la segregación, a la cooperación. El principio aplicado es al *kan-ban*: los obreros deben comprender el proceso en que están insertos, ser capaces de interactuar con sus colegas para introducir mejoras, para tomar la responsabilidad, aprender. Un obrero polivalente, versátil, que domina el proceso y se relaciona “comunicativamente” con el resto:

“una auténtica revolución cultural para sociedades occidentales en que la historia de la industrialización es una con la historia de la lucha de clases”.<sup>378</sup>

Según Gorz, para el nuevo trabajador posfordista, el trabajo ya no es un instrumento. Hay factores externos a la racionalidad económica, como un clima amistoso, o la calidad de las relaciones sociales de cooperación, que inciden en la eficiencia del factor humano, del “recurso humano”. Aparentemente, es trata del renacimiento de los viejos valores del oficio decimonónico.

De otro lado, el modelo empresarial se orienta hacia la subcontratación, a la delegación del máximo de operaciones y servicios a empresas a menudo minúsculas (a veces compuestas por un solo trabajador, sumergidas, sin capital propio). Sólo se conserva un núcleo estable de trabajadores, alrededor de una cuarta parte de los operarios reales, toda vez

<sup>377</sup> LIPIETZ, *op. cit.*, 1998.

<sup>378</sup> MP, p. 55.

que el resto, desprotegido social y sindicalmente, está ocupado en empresas subcontratadas, mucho más sensibles a las fluctuaciones de la demanda, sobre cuya espalda la empresa madre externaliza los riesgos.

El modelo japonés es, pues, una combinación de flexibilidad interna —el *kan-ban*— y de flexibilidad externa —la empresa piramidal—, y así se cierra el círculo de la reducción de costos: el *just in time* para la gestión de stocks<sup>379</sup>, el *zero hour contract* para la gestión del personal. La flexibilidad, según Gorz, es a la vez causa y efecto del debilitamiento de los sindicatos<sup>380</sup>.

A pesar de la extensión del modelo japonés a Occidente éste ha sido absorbido con diferencias. De hecho, hoy, con la economía japonesa estancada, con los “cuatro dragones” en recesión, ya nadie considera que el toyotismo sea el futuro. Además, el tipo de flexibilidad adoptado ha sido distinto<sup>381</sup>. Alemania o Suecia, por ejemplo, han apostado por la flexibilidad interna, según Gorz, a causa del reparto del poder entre sindicatos y patronal. En el caso escandinavo, el *montaje holista* llama la atención por el peso enorme que tiene el sindicato en las decisiones de producción y porque la implicación de los trabajadores es negociada al detalle, con contrapartidas también macroeconómicas<sup>382</sup>. Nada que ver con lo ocurrido en Japón, o Gran Bretaña y EEUU<sup>383</sup>. Gorz, que coincide con este análisis, ha defendido que la combinación entre toyotismo y neoliberalismo, impulsada desde estas dos últimas economías, han universalizado la división entre núcleo y periferia en el mercado laboral (sobre la que enseguida diremos algo más).

La clave está, sin embargo, en los EEUU, la economía más bollante durante los noventa. Ya a principios de los ochenta los japoneses estaban introduciendo la producción ligera, *lean production*, siguiendo sus métodos revolucionarios. Rápidamente, el nuevo sistema consiguió duplicar las tasas de productividad, eliminando casi por completo el personal de control. Sin embargo, fue un viejo profesor del MIT, M. Hammer, quien en 1993 radicalizó la estructura organizativa del toyotismo, dando un carácter específicamente americano al posfordismo: la *reengineering*, la flexibilidad externa radical<sup>384</sup>.

### 3.2.3. La estratificación del mercado de trabajo

El hecho de que Gorz se haya referido a su modelo social de las dos esferas, de

<sup>379</sup> CSE, p. 69, la idea es de Alessandrini.

<sup>380</sup> OIT en su informe citado confirma esta cuestión.

<sup>381</sup> Seguimos aquí a LIPIETZ, *op. cit.*, 1998.

<sup>382</sup> La implicación del trabajador no siempre ha sido negociada, como en Suecia, a veces ha sido incitada, como en el caso alemán, y las más ha sido impuesta; en 1994, al cerrar Kalmar, el modelo sueco, la versión más humanizada del posfordismo, ha tocado a su fin (MP, nota 1, p. 59). El análisis que sigue Gorz es el de CORIAT, 1991: *Pensar al revés*, Madrid: Siglo XXI.

<sup>383</sup> LIPIETZ, *op. cit.*, 1998.

<sup>384</sup> GORZ, 1994d: “Salir de la sociedad salarial”, en RECIO Y OTROS, *El paro y el empleo: enfoques alternativos*. Valencia: Germania.

autonomía y heteronomía, en *Adiós*, como “sociedad dual”, le ha acarreado obviamente críticas mordaces desde la izquierda. En sus trabajos posteriores ha abandonado esa acepción, y ha tendido a utilizarlo, junto al de “dualización social”, o sudafricanización, para referirse a la división de la estructura social en dos grupos con condiciones de trabajo muy diferentes y, por tanto, con condiciones de vida distintas. En *Caminos*, por ejemplo, se refería a “la estratificación que divide la población según su pertenencia a uno u otro de los dos sectores” en estos términos:

“el de alto rendimiento y expuesto a la competencia internacional, de industrias avanzadas y servicios (sobre todo transporte, comunicación y distribución) que influyen en el precio de coste; y otro, de bajo rendimiento, de actividades que no entran en los precios de coste del primer sector y que no tienen forma de fijar las normas de estabilidad y rendimiento: servicios de atención personal, artesanado, diversión, industria del ocio, etc.”.<sup>385</sup>

Tenemos así una élite de trabajadores protegidos y estables, a pleno empleo; por otro lado una masa de parados y de trabajadores sin cualificación ni estatus, empleados en precario y de forma intermitente. La idea gorziana de la estratificación, o de la brasileñización<sup>386</sup>, guarda un paralelismo fuerte con la tesis de la *segmentación*, utilizada en los años ochenta por la economía política radical<sup>387</sup>. Esta idea, junto con la tesis de los *mercados internos* de empresa, ha venido a dar una refutación teórica y estadística muy consistente a la teoría neoclásica de *el* mercado de trabajo, mostrando que no hay uno sino muchos mercados y submercados, o, lo que es lo mismo, que no hay motivos para pensar que una rebaja en el precio de la fuerza de trabajo pueda resolver el problema del paro<sup>388</sup>, como ocurriría si la mercancía trabajo se comportase como otras mercancías, y el mercado de trabajo se pareciera al de la teoría económica.

En cualquier caso, lo que equipara la idea de la estratificación con la de la segmentación no es sólo la idea de pluralidad de mercados, sino la vinculación fuerte entre la estructura del mercado de trabajo y el modo de regulación, algo difícil de localizar en otras explicaciones de la división de la clase obrera<sup>389</sup>. Ahora bien, la segmentación fue teorizada para el periodo fordista, en relación sobre todo al papel de los sindicatos en canalizar los frutos del pacto social hacia aquellos sectores y actividades en que más estaban asentados, y para situaciones de casi pleno empleo. Como es de prever por su tratamiento de la cuestión

<sup>385</sup> CP, p. 81

<sup>386</sup> Recientemente adoptada por BECK, U., 2000: *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*. Barcelona: Paidós.

<sup>387</sup> GORDON, D Y OTROS, 1986: *Trabajo segmentado, trabajadores divididos*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.

<sup>388</sup> RECIO, *op. cit.*, 1997.

<sup>389</sup> Como la de Braverman, o la KERN, H. Y SCHUMANN, M., 1988: *El fin de la división del trabajo. Racionalización en la producción industrial*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.

proletaria, Gorz ya no concede un papel central a los sindicatos en la regulación del mercado de trabajo. Quizás por ese motivo, y por la necesidad de integrar en el modelo el segmento más precario, ha hecho alguna referencia<sup>390</sup> a una *estratificación triple*:

- En un primer nivel encontramos el *núcleo estable*, seguro en el empleo, en continuo reciclaje, móvil, polivalente, cualificado por la propia formación de la empresa. Tiene posibilidad de promoción. Presenta una flexibilidad de tipo cualitativa.
- En un segundo nivel, la *mano de obra periférica*, que cubre desde los empleados fijos poco cualificados, fáciles de substituir, hasta los temporales. La proporción de trabajadores interinos, temporales y a tiempo parcial, gracias a la existencia del desempleo, puede ser variada con relativa facilidad, de forma que los ajustes a la demanda sean más fáciles. La flexibilidad para estos es cuantitativa.
- En un tercero, la *mano de obra externa*, de personal rara vez muy cualificado, generalmente nada cualificado, más o menos fluctuante y ocasional.

A este respecto Gorz ha utilizado porcentajes de población activa de 25, 25 y 50% respectivamente para cada submercado: un núcleo privilegiado, una semiperiferia inestable, y una periferia muy inestable e insegura. En el seno de estos dos últimos grupos la figura del trabajador típico salariado significa poca cosa, y es progresivamente sustituida por la de *jobber*, un disidente del capitalismo que acepta la precariedad como un modo de vida inevitable; y la del trabajador por cuenta propia, *self-employed* (el trabajador autónomo). Si bien Gorz no es explícito, estas nuevas figuras laborales parecen encarnar la no clase de los no trabajadores, aquello que en *Adiós* llama los "supernumerarios de la producción social".

En cualquier caso, esto se traduce en una dualización social, explicada generalmente por Gorz como resultado del cambio técnico<sup>391</sup>. Sin embargo, Gorz aceptaría la tesis de que hay un aspecto político en la extensión de la sociedad dual. Si bien en *Caminos* consideró que la *organización dualista espacial*<sup>392</sup> estaba programada tecnocráticamente<sup>393</sup>, ha subrayado en sus últimos trabajos la huella neoliberal en la forma de gestionar la crisis. Esta queda refutada, según Gorz, porque no hay un vínculo objetivo entre flexibilización y dinamismo económico. En *Capitalismo, Socialismo y Ecología*, con datos de 1990, señala como, si nos fijamos en los casos de EEUU, y Francia, por un lado; y Suecia, Suiza y Alemania, por otro, la flexibilidad técnica está en proporción inversa a la flexibilidad laboral<sup>394</sup>, o lo que es lo

<sup>390</sup> MT, p. 88; CSE, p. 158.

<sup>391</sup> MT, p. 88.

<sup>392</sup> Término de G. AZNAR, 1981: *Tous à mi-temps*, Paris: Seuil.

<sup>393</sup> CP, p. 81.

<sup>394</sup> CSE, p. 42.

mismo, el dinamismo económico no depende de la desregulación. Es decir, la estratificación, a diferencia de la división de clases, no refleja leyes immanentes del funcionamiento del sistema económico, sino la aplicación de medidas políticas intencionadas. La combinación de las explicaciones de tipo técnico y las de tipo político no es explicitada por Gorz, pero es asumida.

Cuando Gorz encara la crisis de la sociedad del trabajo adopta el punto de vista de los estratos inferiores, de modo que las principales características de la crisis —el fin del empleo, el fin de una forma de socialización, el fin de una fuente de derechos— se traducen en subordinación de los grupos menos privilegiados a los más. Es importante destacar que estos cambios van de la mano con la desregulación del mercado de trabajo. Para la élite, la rebaja de la cobertura social, la sustitución de la negociación colectiva por la individualizada, de las tarifas convencionales por primas a la productividad, etc., es incluso una ventaja. Sin embargo, para la periferia, significa que la empresa descarga sobre ellos costos que antes asumía: salarios mínimos, formación, indemnizaciones, etc.; lo mismo hace el Estado, que no se hace responsable del desempleo, del derecho al trabajo, al menos de la misma forma en que lo hizo durante el fordismo. La diferencia es tan grande, según Gorz, respecto al obrero masa del fordismo, que significa la sustitución del salariado por el *postsalariado*.

Gorz, muy a pesar de quienes han visto en sus alegatos contra la sociedad del trabajo una apología del desempleo y la precariedad<sup>395</sup>, no deja de compartir en ningún momento la crítica de izquierdas a la estructura del mercado del trabajo y al posfordismo en general<sup>396</sup>, en relación con las consecuencias sociales que tiene. Sin embargo, en nuestra opinión, da muy poco espacio en su análisis a los cambios acontecidos en las relaciones laborales, y cuando lo hace es para subrayar la sustitución de la instrumentalización de la relación salarial y del conflicto laboral por la implicación y la cooperación en la producción. Esta carencia puede dar la sensación de que las relaciones políticas en el interior del proceso productivo han perdido peso o han dejado de existir, desplazando la categoría *poder* del análisis del posfordismo. Eso tiene lugar a dos niveles distintos.

A un nivel macro, Gorz olvida el contexto en que el posfordismo ha emergido, a pesar de ser uno de los puntos en que más insiste Coriat<sup>397</sup>, la fuente principal de Gorz en este caso. El transfondo de las innovaciones sólo es explicable yendo a los acuerdos, no siempre explícitos, contraídos en el seno de las relaciones industriales y especialmente en la existencia de *mercados internos* en el seno de las grandes empresas. Coriat subraya que, en contra de los argumentos culturalistas<sup>398</sup> el *Espíritu Toyota* halla su raíz en la derrota total padecida por el

<sup>395</sup> SAYERS, S., 1986: "Work, Leisure and Human Needs", *Thesis Eleven*, núm. 14, p. 92; 1991: "Gorz on Work and Liberation", *Radical Philosophy*, núm. 58, p. 16.

<sup>396</sup> Además de los citados, BECK, 1999; RECIO; OIT, también PRIETO, C., (ed.) 1999: *La crisis del empleo en Europa*. Valencia: Germania. 2 vol.

<sup>397</sup> CORIAT, *op. cit.*, 1991, cap. 3.

<sup>398</sup> Como el del grupismo de Nakane, según el cual la esencia del consenso debe hallarse en la tradición confuciana y la identidad de tipo grupal.

sindicato de rama tras una grave crisis financiera a mediados de siglo. Sin el despido de 1600 trabajadores y sin la dimisión del fundador Toyota no hubieran podido implantarse formas de gestión interna (basadas en los métodos de los supermercados americanos) y externa (extensión del método a los subcontratistas) que someten de forma casi totalitaria el entorno social de la producción a la producción misma.

Esto nos conduce a un segundo nivel, el micro. Gorz concede muy poco espacio a las consecuencias del posfordismo en la relación *vis-à-vis* del personal en los centros de producción<sup>399</sup>. Coincide en eso con Coriat y con otros muchos teóricos de la flexibilización<sup>400</sup>, tan impactados por los aumentos de productividad y el cambio radical en la organización del trabajo, que apenas se remiten a términos clave de la sociología industrial, como el de intensidad, o de la economía política, como el de explotación.

A diferencia del taylorismo, en oposición al cual el toyotismo se entiende más fácilmente, la intensificación del trabajo no depende de la fragmentación de tareas, sino del *tiempo compartido* y de la *desesperación*<sup>401</sup>. El trabajador *multifuncional* está obligado a incorporar la gestión de la calidad a los actos más elementales de la ejecución, sin estar especializado en nada porque no puede dejar de mejorar el proceso... eso significa el *kaizen*, adoptado fuera de Japón con el eufemismo de *calidad total*.

A este respecto, Kamata Satoshi, un periodista japonés que se incorporó a la cadena de montaje de Toyota de incógnito<sup>402</sup>, ha señalado que la productividad japonesa descansa en que pone la sociedad en su conjunto a remolque del ritmo y las prescripciones de la empresa: la ordenación territorial, los ritmos de vida, la salud, la estructura familiar, etc. Lo más interesante del relato, escalofriante, es que el poder del sistema sobre los empleados, de la casa madre sobre las subcontratas, no se efectúa de una forma mecánica e impersonal en virtud de la organización técnica del trabajo, sino de toda una red represora de cuadros, sindicalistas y ejecutivos: pucherazos en las elecciones sindicales, “brigadas sindicales” antihuelgas, manipulación de las cifras de suicidios (*karoshi*) y enfermedades por estrés, etc.

De otro lado, “la production flexible “en ningún momento ha abolido el taylorismo, la estandarización, el trabajo en cadena o la dictadura del cronómetro”<sup>403</sup>. Esta es otra de las cuestiones que Gorz no desarrolla satisfactoriamente.

<sup>399</sup> Apenas un comentario a pie de página sobre la fatiga crónica, que alcanza a entre dos tercios y tres cuartos de los obreros de la cadena de montaje, y el *karoshi*; MP, p. 57)

<sup>400</sup> RIFKIN, J. 1997: *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era*. Barcelona: Paidós.

<sup>401</sup> SATOSHI, K., 1993: *Toyota i Nissan. L'altra cara de la productivitat japonesa: el punt de vista dels treballadors*. Barcelona: Columna/CONC.; Coriat hace un comentario al respecto, p. 42.

<sup>402</sup> De ahí salió *La fábrica de la desesperación*, el título con que Satoshi se dio a conocer fuera de Japón.

<sup>403</sup> MP, nota 2, p. 58; ver al respecto RITZER, G., 1996: *La McDonalización de la sociedad. Un análisis de la racionalización de la vida cotidiana*. Barcelona: Ariel.



### 3.3. La cultura del trabajo

Los cambios que hemos ido señalando apuntan a la vez a un cambio estructural en el aparato productivo y en la sociedad. De forma sintética: el volumen de riquezas producidas en la Europa capitalista desde la Segunda Guerra Mundial se ha más que triplicado; sin embargo, los jóvenes de final de siglo pasan más tiempo ante el televisor que trabajando. Esto significa

“que ya no vivimos en una sociedad de productores, en una civilización del trabajo. El trabajo ya no es el principal cemento social, ni el principal factor de socialización, ni la ocupación principal de cada uno, ni la principal fuente de riqueza y de bienestar, ni el sentido y el centro de nuestras vidas”.

Gorz enfoca la crisis del trabajo desde una perspectiva cultural, a pesar de su empeño en explicar su origen recurriendo a la idea del cambio técnico. No es sólo el empleo lo que se extingue, sino un modo de articular la identidad, una forma de ciudadanía, las imágenes y los valores derivados de ella, la sociedad que Arendt<sup>404</sup> llamó del trabajo, la *sociedad salarial* de Aglietta<sup>405</sup>, una civilización. La crisis de la civilización del trabajo presenta una dimensión triple.

#### 3.3.1. Fin del trabajo-empleo

Desaparece, según Gorz, una forma muy concreta de trabajo, no el trabajo en general. El tipo de trabajo que desaparece es el trabajo abstracto, medible, separable de la persona, susceptible de ser intercambiado en un mercado, es el trabajo como mercancía del capitalismo. Es una actividad que se corresponde con las exigencias funcionales de la sociedad-máquina, y que se ciñe a un patrón estandarizado: homologado y definido por procedimientos objetivos; socialmente determinado, es decir, público. El pronóstico de Gorz es tajante: “ya no hay ni volverá a haber jamás <bastante trabajo> (remunerado, estable, a tiempo completo) para todos”. El trabajo se ha vuelto escaso sólo en un sentido muy preciso, lo que no significa que no haya cosas que hacer.

“La crisis del trabajo y de la sociedad del trabajo no será superada por el crecimiento del número de limpiabotas, como piensa George Gilder, ni por el del número de empleados domésticos, azafatas y limpiadores de parabrisas, como sostiene Philippe Seguin; ni por el aumento del número de prostitutas, de madres o padres de alquiler, de guías para turistas y Disneylandias. Y no es que todos estos no

<sup>404</sup> ARENDT, H., 1998: *La condición humana*, Barcelona, Paidós.

<sup>405</sup> AGLIETTA, M., 1976: *Croissance et régulation aux Etats-Unis*, Calmann-Levy. Este es el texto fundante de la Escuela de la regulación.

<trabajen>, es que lo que hacen no tiene el mismo sentido que el trabajo en sentido económico, y es que no está exento de peligro asimilar su actividad a esto último”.<sup>406</sup>

Hay un vínculo fuerte entre contracción del trabajo-empleo y explosión de actividades precarias de servicios; según Gorz, la estratificación deriva de un modelo de creación de empleo basado en la mercantilización de los trabajos domésticos.

En el mercado de trabajo se desarrolla un subsistema en que una élite hiperactiva, nacida en los sectores de mayor rendimiento, compra un suplemento de tiempo libre haciendo trabajar a terceros en su lugar, a bajo precio, para su beneficio privado<sup>407</sup>. Eso implica que el empleo crece, pero no el trabajo productivo, y es así como se explica que “cuanto menos trabajo hay para todos, más se extiende la jornada para cada uno”. Al bajar las remuneraciones del estrato precario, la jornada se extiende para no perder poder adquisitivo, y eso hace que aún bajen más. De esta forma, según Gorz, renace una clase servil que la industrialización, después de la Segunda Guerra Mundial, había eliminado. La dualización se traduce, pues, en *refeudalización* entre estables y precarios, “el rasgo dominante de todas las sociedades industrializadas a partir de mitad de los años 70”.<sup>408</sup>

Durante los años noventa, y de la mano sobre todo de autores franceses<sup>409</sup>, se ha señalado que la fragmentación social producida por el posfordismo, sumada a la crisis del Estado de Bienestar, implica una *Nueva Edad Media*, una vuelta a un estado de incertidumbre y riesgo generalizado con consecuencias como la desintegración de las identidades<sup>410</sup> o de la conformación de capas sociales como estamentos herméticos<sup>411</sup>. Suponemos que es de estos análisis, sugerentes pero no siempre rigurosos, de los que deriva el análisis gorziano de este proceso “medievalizador”, del que destaca básicamente tres tipos de aspectos distintos. Uno ideológico y uno político, que tratamos en los siguientes apartados, y uno que podríamos llamar estructural.

Este último, quizás la apuesta más arriesgada de Gorz en esta cuestión, establece una relación funcional entre un estrato y otro, semejante a que en los sesenta se denunció entre el desarrollo y el subdesarrollo, como si la desgracia de unos derivara directamente de la fortuna de otros, siendo la marginación y la precarización el precio de la integración de los trabajadores privilegiados en las empresas de nuevo tipo<sup>412</sup>. Esto es importante por cuanto la

<sup>406</sup> MT, p. 191.

<sup>407</sup> p. 19.

<sup>408</sup> p. 86.

<sup>409</sup> MINC, DUHAMEL, FORRESTER; pero también BECK, *op. cit.*, 1986 y 1999 han utilizado el término “refeudalización”, que Gorz también ha adoptado.

<sup>410</sup> ALONSO, 1998: “Crisis de la sociedad del trabajo, exclusión social y acción sindical: notas para provocar la discusión”, en GARCÍA CALAVIA Y ANTONIO SANTOS (ed.), *El reparto de trabajo*, Vol. 1, Alzira: Germania.p. 60; en esto, más mesurado, coincide SENNETT, R., 1998: *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Madrid.

<sup>411</sup> FORRESTER, V., 1997: *El horror económico*. Buenos Aires: FCE. ; un best-seller sin alardes teóricos.

<sup>412</sup> MT, p. 94.

relación desigual ya no responde únicamente al conflicto capital/trabajo, sino que se establece también en el seno de la clase trabajadora. A saber, que el tipo de trabajo realizado, en razón de su productividad, establece relaciones de poder *intraclasistas* en la mano de obra.

Según Gorz, la utilidad de la élite no descansa sólo en el valor de uso de lo que producen, sino también en que, fruto de su productividad y su celo, son creadores de desempleo tanto como de riqueza: “cuanto más crece su productividad y su ardor al trabajo, más crecen también el paro, la pobreza, la desigualdad, la marginación social y la tasa de beneficio”. Esta es la cara oculta del posfordismo, que “tiene por efecto y función reducir drásticamente el volumen de empleo”<sup>413</sup>. La relación de domino no es intencional, puesto que en última instancia “corresponde a una necesidad nacida de los cambios de la técnica”<sup>414</sup>, que sirve al capital para desintegrar la clase trabajadora: “el cambio técnico tiene pues, por efecto, segmentar y desintegrar la clase obrera”<sup>415</sup>. Es la forma organizativa del posfordismo, basada en la externalización, la que “permite al capitalismo restablecer para una parte creciente de los activos las condiciones sociales prevalecientes a principios del siglo XIX”.

Es chocante como Gorz identifica a un tiempo los intereses del capital en el control del trabajo y la necesidad técnica, confluyendo ambos en la aparición de un trabajador hiperproductivo que se come el trabajo de otros. Esta idea, compartida por Rifkin, asume implícitamente que hay un volumen dado de trabajo no servil, crecientemente copado por un número menor de trabajadores de élite, de lo que se sigue que sólo puede crearse empleo en servicios, y que esto implica servidumbre (veremos que no exactamente así en el caso de Gorz). Las dudas no vienen de la falta de trabajadores con jornadas de 70 horas o de precarios suspirando por unas pocas, de lo cual hay una evidencia estadística aplastante<sup>416</sup>, sino de la división entre actividades: primero, que el volumen de trabajo en la producción de bienes es fijo y va siendo realizado progresivamente con un menor número de horas; segundo, que sólo puede crearse empleo en la producción de servicios.

Estas dos ideas sólo son defendibles manteniendo de forma estricta la definición clásica de sectores —secundario para los bienes, terciario para servicios—, de producto —bien para lo material, servicio para lo inmaterial—, y pensando que el volumen de bienes a producir no varía. Sin embargo, esto está lejos de ser evidente. Hemos visto que Gorz insiste en que la propia lógica del capitalismo se sostiene en la creación de nuevas necesidades, la cuestión a resolver es entonces ¿son siempre satisfechas por servicios? La respuesta es no.

Una proporción alta de los empleos de terciario sirven para la producción de bienes<sup>417</sup>, puesto que cada cambio productivo implica una redefinición de los contenidos de cada sector, apareciendo nuevos productos y actividades, y desapareciendo otros,

---

<sup>413</sup> *Ibid.* p. 80.

<sup>414</sup> *Ibid.* p. 90.

<sup>415</sup> MT, p. 88.

<sup>416</sup> Ver PRIETO, *op. cit.*, 1999.

<sup>417</sup> GIDDENS, *op. cit.*, 1987, p. 286.

continuamente y en relación directa a los ciclos de acumulación<sup>418</sup>. Así, aparecen también nuevas necesidades productivas y ocupaciones<sup>419</sup>, a menudo irreductibles a una distinción bien/servicio, o secundario/terciario, que, por lo demás, ha quedado seriamente tocada con la llegada de las nuevas tecnologías<sup>420</sup>, sino totalmente obsoleta.

En general, la forma en que el trabajo traído en un lugar es creado en otro es compleja, y es harto arriesgado inferir de una experiencia actual mirando a un futuro indefinido<sup>421</sup>. Los especialistas en economía y sociología industrial no dudan en señalar, además, que este tipo de extrapolaciones suelen partir de sectores muy específicos, difícilmente generalizables al conjunto de la economía. Realmente es sintomático que los grandes apologetas de la productividad del posfordismo<sup>422</sup> suelen recurrir a ejemplos concretos de la industria del automóvil, paradigma de la automatización. Sin embargo, para el conjunto de la economía, los logros de productividad son mucho menores.<sup>423</sup>

Con estos mimbres, es difícil demostrar empíricamente que la relación entre el trabajo de los distintos estratos es un juego de suma cero, en que lo que ganan unos lo pierden otros. Esto, en cualquier caso, pone en cuestión la explicación estructural de la subordinación de un estrato a otro, no la existencia de tal estratificación, ni la desestabilización de las relaciones laborales y la poca consideración para con el marco legal<sup>424</sup>. Ahora bien, puede ser útil retener la idea del volumen de trabajo como un juego (generalmente) de suma positiva. Es obvio que, desde el punto de vista de los trabajadores, el éxito de las políticas keynesianas radicaba en que conseguían que la resultante del juego —las tasas de crecimiento, de creación de empleo, de rentabilidad del capital— fuera mayor que la destrucción de empleo producida por la competencia, la innovación y las mejoras en productividad. En esta cuestión radica probablemente una diferencia nuclear entre autores como Gorz y otros pensadores de izquierda<sup>425</sup>. Para aquél, de algún modo, se trata de promover otro juego distinto, más allá del trabajo-empleo; para estos, por contra, de conseguir el sumatorio mayor.

Gorz, y otros como Offe, Keane, Owens, adoptarían de esta forma una posición *postempleo*<sup>426</sup> o *postrabajo*<sup>427</sup>, centrada en la idea de que las políticas keynesianas en el

<sup>418</sup> BOWLES Y EDWARDS, *op. cit.*.

<sup>419</sup> RECIO, A., 1998: "Reducción de la jornada de trabajo y empleo: interrogantes en torno a una consigna popular", en VV.AA., *El libro de las 35 horas*, Barcelona: El Viejo Topo, pp. 197-228.

<sup>420</sup> JÁUREGUI, R. Y OTROS, 1998: *El tiempo que vivimos y el reparto del trabajo. La gran transformación del trabajo, la jornada laboral y el tiempo libre*. Barcelona: Paidós.

<sup>421</sup> GIDDENS, A. 1987, p. 289.

<sup>422</sup> No sólo GORZ y RIFKIN, algo fantasiosos en este aspecto, sino otros más reputados como CORIAT, *op. cit.*, 1991.

<sup>423</sup> Según B. HARRISON —en un estudio del 84—, las nuevas tecnologías arrojan incluso un déficit de productividad si se tienen en cuenta todos los factores implicados. Cit. en SENNET, *op. cit.*, p. 52.

<sup>424</sup> Prieto.

<sup>425</sup> G. THERBORN, BOWLES Y EDWARDS, A. RECIO; V. NAVARRO, A. BARCELÓ, y autores de tradición comunista ahora defensores del modelo socialdemócrata, como el malogrado JESÚS ALBARRACÍN o PEDRO MONTES.

<sup>426</sup> MCBRIDE, S., 1987: "The State and Labour Markets: Towards a Comparative Political Economy of Unemployment", *Studies in Political Economy*, núm. 23, pp. 141-154.

<sup>427</sup> BASILE, A., 1993: "La utopía al alcance de la mano", *Iniciativa Socialista*, núm. 25, pp. 56-57.

mejor de los casos hoy día sólo podrían ser soluciones temporales (como ocurrió en Francia entre el 81 y el 84), y que la izquierda debe optar por acabar con la “ética de la plena actividad”, con “el fetichismo del trabajo pagado”. Para McBride la segunda corriente, representada por ejemplo por Therborn<sup>428</sup>, adopta la posición de la *sociedad del pleno empleo*.

Desde esta posición se destaca que el impacto del desempleo ha sido muy desigual entre los países, como consecuencia de si las opciones políticas reflejan o no un pacto institucionalizado por el empleo (políticas contracíclicas, política fiscal expansiva, bajos tipos de interés, etc.; los ejemplos de países exitosos suelen ser Suiza, Austria, Japón, Noruega y Suecia). De alguna manera estos autores denuncian que el fracaso del keynesianismo ha sido más aparente que real, y que los teóricos de la *Sociedad del Postempleo* deberían fijarse más en la investigación comparada y tender menos a universalizar tendencias empíricas<sup>429</sup>. Sin duda hay mucho de cierto en esto último en cuanto a Gorz, sin embargo esta segunda corriente tiende a identificar, en un segundo paso, “la vuelta al escenario del trabajo” como un paso más hacia el socialismo. Para Giddens, por ejemplo, a finales de los ochenta, Suecia era el ejemplo a seguir, “la tercera vía”<sup>430</sup> entre el capitalismo y la revolución.

Los cambios acontecidos durante los años noventa en la economía mundial no dejan ciertamente mucho espacio a esta tercera vía (cap. 7), y quizás por aquí se explique como la *Tercera vía* del Giddens<sup>431</sup> más reciente guarde tantas similitudes con la vía neoliberal a la que una década antes se enfrentaba. Quizás la evolución reciente de la socialdemocracia pueda ser iluminada en parte por aquí, aunque la reducción a dos corrientes es excesiva.

### 3.3.2 Fin de una fuente de pertenencia

Según Gorz, se acaba también una fuente de socialización. El trabajo procura un sentimiento de utilidad social, objetiva, anónima, reconocida por el salario. Por eso el trabajo se identificaba al trabajo asalariado, más allá del sentido intrínseco del propio trabajo, y por eso no puede ser reducido al empleo, al trabajo por el que uno se gana la vida. El trabajo que desaparece es empleo y es también una fuente de cohesión social y de inserción, una entrada a la vida social siendo reconocido como un igual.

Sin embargo, a pesar de la idealización en que se ha incurrido a menudo, sobre todo desde cierta izquierda, no era al trabajo como tal a lo que se adscribía el trabajador, él se identificaba más bien a la cultura, derivada eso sí del mundo del trabajo, que compartía como miembro de un colectivo concreto. Era en su sindicato, en su clase, en su grupo de trabajo, en

<sup>428</sup> Ver MCBRIDE, *op. cit.*; THERBORN, G., 1986: *Why Some Peoples Are More Unemployed Than Others: The Strange Paradox of Growth and Unemployment*, London.

<sup>429</sup> MCBRIDE, *op. cit.*, p. 151.

<sup>430</sup> GIDDENS, *op. cit.*, 1987, p. 284.

<sup>431</sup> GIDDENS, A. 1998: *La Tercera vía. La renovació de la socialdemocràcia*. Barcelona: Ed. 62.

la lucha por transformar un trabajo sentido como opresión, donde, según Gorz, el trabajador encontraba su identidad, y el grupo su cohesión.

“Vuelto precario, flexible, intermitente, de duración, horarios y salario variables, el empleo deja de integrar en un colectivo, deja de estructurar el tiempo cotidiano, semanal, anual y las etapas de la vida, deja de ser el suelo sobre el que cada uno puede construir su proyecto vital. La sociedad en que la que cada uno podía esperar tener un lugar, un futuro marcado, una seguridad, una utilidad, esa sociedad – <la sociedad del trabajo>— está muerta”.<sup>432</sup>

Recientemente, Sennett ha denunciado con acierto la desestructuración que el posfordismo ha producido en los tiempos vitales, señalando críticamente los efectos antropológicos. Como Gorz, Sennett considera que, en relación al fordismo, se vive una “liberación de la esclavitud del tiempo”<sup>433</sup> producida por la extensión de la incertidumbre en las prácticas cotidianas del nuevo capitalismo flexible. Esto implica, según Sennett, la deriva de la vida interior y emocional, la dificultad de tener una “narrativa [existencial] lineal en canales fijos”; el carácter, “la sensación de un yo sostenible”, queda amenazado “por la deriva en el tiempo, de un lugar a otro, de un empleo a otro”. Según Gorz, el trabajo era hasta ahora disciplina y orden de la vida, protección del individuo contra la ruina de las certidumbres normativas<sup>434</sup>.

Hay una convergencia clara en la idea de lo importante que es el trabajo como articulador de la narración vital, y lo difícil que es organizar el tiempo de trabajo a largo plazo en una economía tan orientada al mercado. Según Sennett, resulta de ello un yo maleable, sin un *sentido* pleno del carácter, “un *collage* de fragmentos que no cesa de devenir, siempre abierto a nuevas experiencias”<sup>435</sup>; según Gorz, el trabajo protege contra la obligación de hacerse cargo de sí mismo, resuelve de antemano la cuestión del fin y del *sentido* del propio obrar<sup>436</sup>.

Vistos estos argumentos, la cuestión a resolver puede ser: ¿es la fragmentación de la identidad del yo un problema?; y si es así, ¿es deseable que el trabajo deje de articular el *sentido* vital? Sennett respondería positivamente a lo primero. En su caso, el carácter sólo se desarrolla a largo plazo y en el esfuerzo organizado, y sin él no hay forma de que la confianza informal y los lazos personales, existentes en todas las esferas de la vida, puedan madurar y permitir el establecimiento de compromisos. Por ello, no es sólo la confianza en la empresa sino también en la comunidad y en los asuntos cívicos lo que está en peligro en el posfordismo. Este es un efecto preocupante de la nueva economía, en tanto

<sup>432</sup> MT, p. 98.

<sup>433</sup> SENNETT interpreta la regulación y la cultura del trabajo fordista a partir de la idea de racionalización burocrática de Weber.

<sup>434</sup> MT, p. 151.

<sup>435</sup> SENNETT, *op. cit.*, p. 140.

<sup>436</sup> MT, p. 151.

“es la dimensión temporal del nuevo capitalismo, más que la transmisión de datos con alta tecnología, los mercados bursátiles globales o el libre comercio, lo que más directamente afecta a las vidas emocionales de las personas que ejercen su actividad fuera del lugar de trabajo”.<sup>437</sup>

En el caso de Gorz, podemos imaginar que la primera pregunta sería contestada negativamente. De entrada, y como ya veremos (cap. 7), porque la categoría *carácter* no agota la idea de individuo: hay un ámbito previo a la identidad, a lo que Sennett llama carácter (categoría ambigua tal como la usa), al mundo de la vida, que es donde radica la posibilidad del sujeto libre, y que precisamente depende de la existencia de la fragmentación identitaria. En el análisis de Gorz, se produce la paradójica situación de que el precario tiende cada vez más a “desear un trabajo cargado de sentido”, si bien renuncia a encontrarlo en un empleo. Es decir, la búsqueda del sentido depende justamente de la falta de un carácter que nos resuelva de antemano la cuestión del sentido de la acción. Y esto anticipa la respuesta a la segunda cuestión: no es un problema que el trabajo deje de proveer de identidades fuertes orientadoras.

En relación a esto, desde la corriente que defiende la *Sociedad del pleno empleo*, se establece un puente entre la seguridad laboral, una identidad fuerte, y el papel del Estado. Sin un Estado de Bienestar fuerte no se pueden salvar las identidades sociales, en tanto éste hace posible, interviniendo y redistribuyendo, —según Alonso— “la formación de identidades estabilizadas en grandes espacios colectivos a partir de una solidaridad pasiva”. Se trataría, en esta opción, de reforzar el Estado Social, y con él “reconstruir la sociedad del trabajo”, y así “impulsar la ciudadanía” y la cohesión social, una ciudadanía de solidaridad abstracta, mediada a través del Estado.<sup>438</sup>

En ambas posiciones el trabajo ha perdido la centralidad. Eso es lo que, prescindiendo de alguno de sus a veces rimbombantes argumentos, más cercanos al lenguaje periodístico que al rigor científico, puede deducirse de los escritos de Gorz. Y esto abre el debate sobre el peso de la categoría *trabajo* para el análisis social<sup>439</sup>. Según Gorz, a diferencia de lo que ocurría en la época de Marx, antes de entrar en la vida profesional las facultades, deseos y aspiraciones “no se desarrollan en primer lugar por el trabajo profesional”<sup>440</sup>. La instrucción y la formación, la socialización precede en buena medida la entrada en el mundo laboral, ni siquiera están ligadas al ejercicio de un oficio, y mucho menos las facultades desarrolladas se limitan a él; “hay un excedente de facultades y aspiraciones que no podrían desarrollarse en el trabajo (en el trabajo realmente existente)”.

<sup>437</sup> SENNETT, *op. cit.*, p.24.

<sup>438</sup> ALONSO, *op. cit.*, 1998, p. 47.

<sup>439</sup> OFFE, C., 1992: “¿Es el trabajo una categoría sociológica clave?”, en *La sociedad del trabajo. Problemas estructurales y perspectivas de futuro*. Madrid: Alianza.

<sup>440</sup> CSE, p. 122.

Esta postura coincide con la defendida por Gorz en los sesenta, en el sentido de que la fuerza de trabajo se reproduce de forma ampliada, en la sociedad civil, con efectos ambiguos para los intereses del capital. De un lado, aumenta la cualificación de la mano de obra; de otro, surgen en ella valores y aspiraciones que la hacen refractaria al propio proceso de asalarización. Si durante los sesenta Gorz tendió a fijarse en el efecto de los procesos de formación y escolarización, a partir de los ochenta el centro de atención se ha desplazado al cambio en la esencia del trabajo (inmaterial) y en el mercado de trabajo (estratificado): se entra más tarde en el mundo laboral, las interrupciones son más largas y frecuentes, el empleo estable y regular, “normal”, es cada vez más raro.

A diferencia de los obreros profesionales de ayer, los asalariados de hoy no derivan su conciencia del poder en la producción de su identificación con el oficio,

“es a menudo a partir de experiencias que viven fuera de su trabajo o de su empresa, como vecinos, habitantes de una comuna, usuarios, padres, educadores, alumnos, parados, desde donde son inducidos a cuestionarse el capitalismo”.<sup>441</sup>

Con estas palabras sale a la luz el paso lógico del que depende la fuerza de la tesis gorziana: que las experiencias extralaborales son la despensa de que se nutre la crítica y la reivindicación social. En gran medida los asalariados modernos ya no alimentan la crítica social de su conciencia de clase ni de su experiencia del trabajo, pero Gorz parece concluir de esto que la capacidad de contestación surge de la contradicción entre calidad de vida, autonomía y desarrollo personal —como aspiraciones surgidas más allá del trabajo—, frente al dominio del principio de la rentabilidad, dominante en el trabajo.

De todos modos, sostener que el trabajo es aún la principal fuente de pertenencia social es, según él, dogmático. Hay un vínculo claro entre la imagen del trabajo como fuente de cohesión social, de socialización, de identidad personal, y la “ideología dominante del trabajo”. Esta consiste en equiparar el “trabajo” al recurso escaso que define la ciencia económica (como si de una mercancía se tratase: no es algo que se hace, se posee; no crea riqueza, es creado por la riqueza; es algo por lo que se lucha, no desde lo que se lucha), e incentivar la competencia entre los demandantes (en este caso trabajadores), que ya irán rebajando sus pretensiones laborales, —el “precio” del trabajo irá bajando— si es que quieren acceder al preciado bien. Gorz destaca que, a diferencia del pasado, la justificación de la centralidad del trabajo ya no descansa *en la función* de tal actividad, sino en la posesión del mismo o no.

De este modo, el “cambio de paradigma” en la empresa posfordista tiene también una dimensión ideológica, y no sólo organizativa. Para Gorz, ante el nuevo trabajador, la empresa asume una imagen distinta, la de “un lugar de desarrollo personal”, cimentada en un nuevo

---

<sup>441</sup> CSE, p. 107.



ideario que recupera los valores de la vieja utopía del trabajo: dominio, reapropiación técnica, pleno desarrollo de las facultades propias, ética profesional, etc. Este aspecto ideológico deber ser interpretado en relación a la estratificación.

Para el núcleo estable la ética del trabajo tiene sentido. Son los trabajadores autónomos, implicados, polivalentes, bien remunerados, móviles funcionalmente. Se sienten una élite, virtuosa no por poseer capacidades técnicas, como ocurría con el trabajador de oficio del XIX, sino por su celo profesional, pero cuya disposición depende precisamente de que son los portadores del *poco trabajo necesario económicamente*. Estos se ven a sí mismos como pequeños empresarios que valorizan su capital-saber, y cuyo éxito radica en sus propios méritos (su mayor productividad). En el estrato inferior, la figura del autónomo, del trabajador como autoempresa, tiene gran atractivo entre los jóvenes, abiertos a la visión meritocrática y refractarios a los baremos preestablecidos. Sin embargo, para Gorz, sólo una mínima parte de éstos, apenas el 1%, poseerán aquellas competencias excepcionales desde el punto de vista de la empresa y pasarán a formar parte de la *élite del conocimiento*<sup>442</sup>.

Es así como los efectos antropológicos del nuevo trabajo se centran especialmente en aquellos estratos más vulnerables, el sustrato sociológico de la precariedad. De un lado la mujer (ya diremos algo más en cap. 8), de otro los jóvenes, más vinculados a las actividades de nueva economía. Puede ser útil reflexionar en la forma en que películas como *Singles*, *Reality Bites*, *Recursos Humanos*, novelas como *Generación X*, *Matando dinosaurios con tirachinas*, o *Microsiervos* plasman las características concretas que la devastación del paro y del posfordismo tienen en este caso: desorientación, neurosis, disolución de la frontera entre el trabajo y el no trabajo. Así lo cuenta uno de los *microsiervos* de Microsoft:

“Supongo que no ha de ser nada malo que yo no tenga vida propia. Hay tanta gente que ya no tiene vida propia que uno se pregunta si no será un nuevo modo de existencia... un nuevo modo de ser de la gente”.<sup>443</sup>

Para los sectores tradicionales, la idea de la reapropiación del trabajo es igualmente ideológica. En la mejor de las hipótesis<sup>444</sup>, el grupo privilegiado puede representar un máximo del 40% de los empleados en la metalurgia, un 25% del total de los efectivos industriales. Es decir, un privilegio al que sólo accede una cuarta parte de la población ocupada, una parte aún menor de la población activa, y mucho menor aún de la población total, tiene, según Gorz, una función ideológica<sup>445</sup>.

<sup>442</sup> Término que llega vía RIFKIN, si bien es original de REICH, R., 1993: *El trabajo de las naciones. Hacia el capitalismo del siglo XXI*. Madrid: Vergara.

<sup>443</sup> COUPLAND, D., 1998, *Microsiervos*. Barcelona: Bailén.

<sup>444</sup> Con datos de KERN Y SCHUMANN, de 1984.

<sup>445</sup> CSE, p. 158.

El tratamiento de la ideología del trabajo por parte de Gorz en relación a la identidad es original y seductor. Es, además, interesante en relación a la tradición obrera y a teóricos socialistas cerrados en banda frente a los cambios del mundo del trabajo. Sayers, por ejemplo, sostiene que el trabajo sigue siendo la actividad central en la vida humana, la base potencial de la autorrealización<sup>446</sup>, que “en el trabajo la gente ejerce poderes y capacidades, y con ello los desarrolla y los extiende”<sup>447</sup>. No está claro qué poderes pueden desarrollarse en la mayoría de ocupaciones ligadas a “los nuevos yacimientos de empleo”<sup>448</sup>, generalmente descualificadas, inestables y sobreexplotadas. Ahora bien, el planteamiento de Gorz tiene mayor calado, no se reduce a la crítica fácil a argumentos tan añejos. La idea es que aunque el trabajo se enriqueciese y se normalizara de nuevo, es dudoso que la gente buscara autorrealizarse en él. Ya iremos desarrollando con detalle todo esto, pero antes señalaremos alguna sombra en esta idea.

En primer lugar, que Gorz señala que la ética del trabajo sigue siendo válida para la *yeomanry* del posfordismo. De entrada, esto tiene relación con la idea de que la centralidad del trabajo descansaba en el pasado —y lo hace aún para una minoría— no sólo en su papel articulador de la narrativa vital, como diría Sennett, sino también en su *funcionalidad*, en que se trata del *trabajo económicamente necesario*. Estos términos sólo cobrarán su dimensión real con un análisis más detallado, pero es obvio que Gorz insiste en que el juego del mercado de trabajo da un resultado cero. Así, señala críticamente que la élite del estrato superior no tiene en cuenta las consecuencias sociales del trabajo con el cual se identifican, el desempleo que crean (como si hubiera un trasvase neto de uno a otro). En coincidencia con lo señalado más arriba, ubica esta élite en la industria, en el secundario clásico, y, simultáneamente, en contra de ello, la ubica en el trabajo inmaterial por definición, el del conocimiento, ligado a las nuevas tecnologías<sup>449</sup>.

Esto no es, en principio, un gran problema teórico; de hecho, la productividad (y la rentabilidad) de los sectores más innovadores descansa en que permiten la reorganización de la economía en general, por eso se habla al mismo tiempo de *nueva economía* para referirse a los valores tecnológicos tanto como para la economía de la globalización en su conjunto<sup>450</sup>; es decir, que el nuevo tipo de trabajador, como la nueva tecnología, no se limita ni a la industria ni al nuevo sector de la información. Sin embargo, eso refuerza nuestra tesis de que es muy dudoso que pueda, sin alterarse cualitativa o cuantitativamente la producción, identificarse una relación causal entre el trabajo realizado por el estrato superior y el de los

<sup>446</sup> SAYERS, *op. cit.*, 1986, p. 80.

<sup>447</sup> *Ibid.* p. 83.

<sup>448</sup> Término popularizado a raíz de *El libro blanco del empleo*, de DELORS. Para una crítica, BILBAO, A., 1998: “Crisis y lírica progresista”, en GARCÍA CALAVIA Y ANTONIO SANTOS (ed.), *El reparto de trabajo*, Vol. 2, Alzira: Germania.

<sup>449</sup> REICH, *op. cit.*; RIFKIN, 1995, y 2000: *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*. Barcelona: Paidós.

<sup>450</sup> RIFKIN, *op. cit.*, 2000.

restantes.

Por aquí se llega a una cuestión de más enjundia, la relación entre la ideología y la funcionalidad. Incluso aceptando que es una minoría la que se ocupa del trabajo socialmente necesario, ¿es que el celo al que Gorz se refiere surge de ese poder productivo? Gorz sostiene en ocasiones que es así, pero en otras sostiene, como ya hemos indicado, que la adscripción del trabajador no era a la función, sino al colectivo y al mundo compartido con él. La cultura y la ética del trabajo sólo en parte parece vinculada al “poder productivo”, hay otros muchos factores de los que el orgullo y la ideología del trabajo se alimentan, como la confianza a que Sennett se refiere o la correspondencia entre la cotidianeidad del trabajo y de la vida extralaboral<sup>451</sup>, fundada en multiplicidad de espacios sociales articulados desde pero más allá del mundo del trabajo: la vida de bar, las peñas deportivas, el sindicato, la iglesia... Gorz, en este punto, abusa del tratamiento del trabajo como función y como *poiésis*, dejando apenas un rincón para los aspectos intersubjetivos y culturales.

Igualmente, es discutible la centralidad que términos como cooperación, celo, “sujeto autónomo de la cooperación productiva”<sup>452</sup> ocupan en su análisis de la ideología del posfordismo. Recientemente<sup>453</sup> Gorz ha insistido en el papel que asume la nueva empresa como garante de una identidad “a la japonesa”, con su estructura feudal y su ideario de tipo comunitario. La empresa proporciona seguridad en un mundo inestable, se convierte en patria, familia, *locus* de pertenencia e identidad (*corporate identity*). Para ello recurre a un imaginario simbólico a distintos niveles: formación profesional específica de empresa, unas normas de comportamiento propias de la casa, un vestuario, una jerga... Y ofrece un tipo de pertenencia alternativo a la sociedad global:

“el vínculo a la empresa y al colectivo de trabajo de empresa se convierte en el único vínculo social, absorbe toda su energía, moviliza toda la persona del trabajador y contiene para él el peligro de la pérdida total de sí”.<sup>454</sup>

La empresa es la casa de uno, una totalidad armónica de trabajo, sin conflictos de intereses individuales ni de clases. En este aspecto significa un regresión respecto al fordismo, “el toyotismo reemplaza relaciones sociales modernas por relaciones premodernas”<sup>455</sup>. De este *patriotismo de empresa* depende la implicación de los trabajadores, la puesta en común de sus habilidades y experiencias. Es decir, la relación laboral deja de ser contractual y pasa a ser personal, servil.

---

<sup>451</sup> OFFE, *op. cit.*, 1992.

<sup>452</sup> MP, p. 65.

<sup>453</sup> MP, cap. II.

<sup>454</sup> *Ibid.* p. 66.

<sup>455</sup> *Ibid.* p. 67.

“En la empresa posfordista los conocimientos técnicos y el <saber hacer> no valen nada si no se combinan con un estado de ánimo, una disponibilidad ilimitada a los ajustes, sin (...) ardor al trabajo, disposición a servir, celo. Es la personalidad del candidato, su actitud hacia el trabajo lo que decidirá en primer lugar su reclutamiento”<sup>456</sup>.

Hay, en este punto, una relación directa entre la desregulación e informalización de las relaciones laborales, de un lado, y el paso de los aspectos aptitudinales a los actitudinales en la prestación laboral, de otro<sup>457</sup>. Realmente, este es un apunte incisivo que explica bien la relación del trabajador frente a su ocupación, pero que, a nuestro juicio, sigue sin resolver la cuestión de la implicación cooperativa. Probablemente es por la manía en fijarse en el modelo japonés y en idealizar el llamado *espíritu Toyota*. En general es dudoso que la servidumbre se derive de la percepción de la empresa como un *oikos*, menos aún que eso se traduzca en cooperación, o que la identidad que proporcione la empresa sea bastante fuerte como para integrar el carácter. En EEUU, según Sennett, eso no pasa.

Ya hemos visto que la identidad es débil, “un reflejo de la realidad contemplada en la pantalla de un ordenador”<sup>458</sup>. La idea de equipo<sup>459</sup>, además, no tiene qué ver con la de comunidad, es un grupo coyuntural cuyos miembros compiten entre sí a muchos otros niveles; “la metáfora o la ficción del trabajo en equipo” sirve para desplazar la confrontación, no para eliminarla. Los ejemplos de Sennett, que señala la ironía de la consideración de los miembros del equipo como “vicepresidentes”, o la del jefe como “entrenador”, pueden ser comparados con los que usaba Ohno: los trabajadores de la cadena de montaje son como “clientes” que solicitan productos a los “proveedores” —sus compañeros de almacén—, que se los proporcionan sólo en la medida justa en que son solicitados<sup>460</sup>.

La cohesión de los grupos de trabajo no responde a la solidaridad de sus miembros, sino a la instrumentalización de las relaciones necesaria para lograr los objetivos determinados por la dirección<sup>461</sup>. Ni siquiera en Japón la solidaridad y el compañerismo pueden ser explicados en esos términos. “La implicación” se lograba a menudo por oposición a quienes reclamaban mejores condiciones de trabajo, menos horas extra, derecho a huelga, etc., por la criminalización abierta del disenso. La “piraña” es quien se resiste al *kan-ban*; así lo explica un ejecutivo de la Nissan:

“Cada vez hay más gente a la que le gusta tener peces tropicales en un pequeño acuario en casa. La mayoría de estos peces morían durante el transporte a pesar del cuidado que se les dispensaba.

<sup>456</sup> *Ibid.* p. 77.

<sup>457</sup> Para ver cómo esto queda plasmado en la formación laboral, ver REINA, J.L., 1999: *Apunte sobre sindicalismo y formación profesional*. Madrid: Trotta.

<sup>458</sup> COUPLAND, *op. cit.*,; y también los ejemplos de panaderos de Sennett sirven al caso.

<sup>459</sup> SENNETT, *op. cit.*, pp. 112 y siguientes.

<sup>460</sup> De ahí viene el término kan-ban, o cartel, de las indicaciones utilizadas en los carritos de los montadores (CORIAT, *op. cit.*, 1991).

Entonces a alguien se le ocurrió una idea genial: si se ponía un piraña en el vivero, la mayoría de estos peces llegaban vivos. El hecho se explica porque entre la población de peces es conveniente que halla siempre un cierto clima de tensión”.<sup>462</sup>

La cooperación posfordista sólo es comprensible en relación a la competencia, dentro y fuera de la empresa. Entonces, si la idea de trabajo en equipo es una gran farsa, ¿en qué sentido puede ser la empresa una familia? En el de que protege contra la incertidumbre de un mercado de trabajo convertido en jungla, en que asume un rol paternalista como sustituto de la tradición de formalización y contractualización del periodo fordista. La motivación, pues, se consigue por miedo y estrés más que por la asunción de valores solidarios. A este respecto es interesante cómo Sennett explica el éxito del modelo americano: en EEUU hay una institucionalización del riesgo social mayor que en otros países; la opinión pública, los sindicatos y el Estado están más dispuestos a aceptar los costes de las convulsiones sociales que implica adaptarse a un cambio continuo que no controla<sup>463</sup>. Un factor clave de la *especialización flexible*<sup>464</sup> es la gestión estresante<sup>465</sup>, por desesperación. Es difícil poder explicar la ideología del posfordismo, y la extensión del modelo americano a otras economías sin tener esto en mente. Veámos un ejemplo.

El siguiente extracto, y no es broma, pertenece a uno de los libros más vendidos en EEUU en 1999, el cuarto más vendido en Argentina y México durante el último trimestre del 2000, uno de los más vendidos en su género durante el 2000 en España<sup>466</sup>, del que sólo entre tres empresas<sup>467</sup> han comprado más de 50.000 ejemplares, de lectura obligatoria para ejecutivos y cuadros medios:

Érase una vez un país muy lejano en el que vivían cuatro personajes. Todos corrían por un laberinto en busca del queso con que se alimentaban y que los hacía felices.

Tanto los ratones como las personas se pasaban el día buscando su queso favorito. (...) Para buscar queso (...) utilizaban el sencillo pero ineficaz método del tanteo. Recorrían un pasillo, y si estaba vacío, daban media vuelta y recorrían el siguiente. (...) Con el tiempo, siguiendo cada uno su propio método, todos encontraron lo que habían estado buscando: un día, al final de uno de los pasillos, en la Central Quesera Q, dieron con el tipo de queso que querían. (...) Las personitas se sentían felices y contentas, pensando que estaban a salvo para siempre. (...) No tardaron en considerar *suyo* el queso que habían encontrado, (...) trasladaron su casa cerca de la central y construyeron una vida social a su alrededor. (...) Una mañana llegaron a la central y descubrieron que no había queso.

---

<sup>461</sup> SATOSHI, *op. cit.*.

<sup>462</sup> *Ibid.* p. 222.

<sup>463</sup> SENNETT, *op. cit.*, p. 54.

<sup>464</sup> PIRE, M.J., Y SABEL, C.F., 1990: *La segunda ruptura industrial*. Madrid: Alianza.

<sup>465</sup> “*Management by stress*”, BOWRING, *op. cit.*, p. 198.

<sup>466</sup> ABC, El Cultural, 6/12/2000.

<sup>467</sup> Alcampo, Mercadona, El Corte Inglés.

Si no cambias, te extingues.<sup>468</sup>

Este es el principio básico que el trabajador versátil y cooperante debe interiorizar: eres vulnerable, ¡espabila!

El poder de la empresa en la gestión del personal puede ser más difuso, porque en las relaciones laborales del posfordismo el control directo no es imprescindible, viene dado por la estructura del empleo y la desprotección social, porque, en palabras de Virno<sup>469</sup>, la mano de obra se experimenta a sí misma como “ejército de reserva”, como “trabajador potencial y parado en potencia”. En este sentido, la explotación del trabajo sí puede alimentar la crítica social, pero siempre que encuentre categorías con que interpretar la realidad y objetivos factibles con que superarla.

Gorz, en general, tiende a deducir que el dominio del capital sale de la fábrica porque no puede, dentro de ella, ejercer el control de las capacidades relacionales y comunicativas, por lo que el conflicto central se desplaza a las fuentes de estructuración de la subjetividad<sup>470</sup>. En nuestro esquema es más bien al contrario, el ataque a lo vernacular tiene lugar en la desaparición de la seguridad fuera de la fábrica (u oficina...), facilitando el dominio en su interior, Gorz suscribe en alguna ocasión esta idea cuando señala que la función ideológica del posfordismo tiene que ver con la estructura misma del empleo<sup>471</sup>. Ambas posturas pueden ser complementarias, aunque, quizás por el influjo que Touraine ha tenido sobre Gorz en los últimos tiempos<sup>472</sup>, falte algo de énfasis en esta última. En definitiva, la implicación no puede ser explicada sólo a través de la negociación o la incitación, hay que recurrir a la imposición.

### 3.3.3. *Fin de un tipo de ciudadanía*

Hay una tercera fuente de deterioro, la pérdida de derechos de ciudadanía. En la sociedad salarial, toda una serie de derechos sociales se siguen del desempeño de una función socialmente productiva: la plenitud de derechos *económicos*, la renta directa; *sociales*, derivados del salario indirecto y del derecho a una distribución que haga posible la protección social, en la enfermedad, la maternidad, el accidente, el desempleo, la educación o la jubilación; y *políticos*, de acción, representación y organización política. Es, independientemente de las satisfacciones procuradas por el trabajo, una fuente de derechos y ciudadanía, por la que el “trabajo” aparece como un derecho mismo al que todos deben tener libre e igual acceso.

<sup>468</sup> JOHNSON, S., 1999: *¿Quién se ha llevado mi queso? Cómo adaptarnos a un mundo en constante cambio*. Barcelona: Urano.

<sup>469</sup> Cit. por Gorz, MP, p. 74.

<sup>470</sup> *Idid.*

<sup>471</sup> CSE, p. 158.

<sup>472</sup> Suya es la idea de que el conflicto central se desplaza a las fuentes de subjetividad. Ver TOURAINE, A., 1994: *Crítica de la modernidad*, Madrid: Temas de Hoy.

Con Gorz, esta forma de “ciudadanía salarial” tiene inconvenientes notables. En primer lugar, porque el trabajo es la medida de la riqueza. Ya hemos visto que con el cambio de paradigma productivo el trabajo medible, clasificable, vendible, no es la norma. Además, por la situación del mercado de trabajo, la remuneración sólo tiene en cuenta el tiempo de trabajo efectivamente trabajado, y no el tiempo de disponibilidad. En segundo lugar, por el vínculo entre derecho político y trabajo, entre ciudadanía y función productiva. De un lado, el trabajo queda asimilado a empleo, y, con ello, la reivindicación de tales derechos no se funda en la utilidad social de la actividad en cuestión, sino en el hecho de pertenecer a la esfera productiva. Por último, eso sobrevalora el empleo sobre otras actividades que no encajan con la visión del empleo estable de por vida, del *empleo típico*, como el trabajo discontinuo, el no mercantil, o el trabajo reproductivo, que no dan el mismo derecho que el trabajo-empleo, incluso teniendo una mayor utilidad social.

En resumen, nos encontramos frente a la descripción no de *una* crisis *en* el sistema, sino de *la* crisis *del* sistema<sup>473</sup>. Las distinciones gorzianas entre empleo y trabajo, tiempo de trabajo y derecho, ciudadanía y función productiva, llevan a una concepción compleja de la crisis de la sociedad del trabajo. Esta no comienza en la falta de empleos o contratos laborales, sino en el desplazamiento que un tipo muy determinado de actividad, el trabajo-empleo en sentido moderno, ha experimentado en el orden y el imaginario social. Eso conlleva la infravaloración de actividades que no coinciden con la idea de empleo, con la consiguiente estigmatización de otras formas de “trabajo”, o de “no trabajo”. El análisis gorziano no sólo incide en que la categoría trabajo-empleo es un constructo social y que, a raíz de los cambios operados, ha perdido el sentido que un día pudo tener, permite incluso llegar a ver que la idea de “parado” es igualmente un constructo social. Esto último, desarrollado en trabajos recientes<sup>474</sup>, obliga a distinguir entre el “parado” —sin empleo, desocupado— y el “sin trabajo” —sin actividad social útil.

El objetivo central de la propuesta gorziana, según lo visto hasta ahora, y dado que la crisis del trabajo-empleo y de la identidad de tipo laboral encierran en sí el germen de una mayor libertad, se centrará en romper la diada derecho-empleo. Es obvio que, con ciertas matizaciones, hay una relación estrecha entre la posesión de derechos socioeconómicos y la de un trabajo asalariado. Los matices entran en juego cuando pensamos que, en una situación “atípica” de empleo, o de desempleo, se pierden algunas garantías, si bien habría que añadir que estas varían mucho según los países, pudiendo ir desde la pérdida total de renta, de protección social, y de derecho sindical, hasta un grado de cobertura casi equiparable al de un empleado, incluso cuando no se ha cotizado a la Seguridad Social: la diferencia está sobre

<sup>473</sup> VALARCHÉ, J., 1988: “Verité et ideologies du capitalisme. A propos d'un débat entre historiens et économistes”, *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, vol. 38, núm. 2, p. 173.

<sup>474</sup> TOPALOV, C., 1987: “Invention du chômage et politiques sociales au début du siècle”, *Les Temps Modernes*, nov/déc.; LECERF, E., 1992: *La famine des temps modernes. Essai sur le chômage*. Paris: L'Harmattan)

todo en el grado y tipo de desarrollo del Estado de Bienestar<sup>475</sup>. En contextos como el español, o el francés, se dan situaciones intermedias, en las que no puede negarse la relación entre derecho social y empleo, aunque no puede tampoco absolutizarse.

Lo que está menos claro es que este tipo de derechos formen parte de la sociedad del trabajo. De hecho, estos derechos, *grosso modo*, están recogidos en las constituciones y en los principales marcos legales de la mayoría de democracias, incluyendo la Declaración de Derechos de la ONU de 1945, sólo durante el siglo XX. Este conjunto de derechos y garantías conforma lo que se ha denominado una nueva *generación de derechos*. Es decir, a diferencia de ésta, no es un tipo de ciudadanía ligada al capitalismo y la sociedad burguesa, sino más bien ligada al capitalismo del periodo fordista y a las luchas obreras, único momento en que el principal de los derechos socioeconómicos, el derecho al trabajo, ha sido una realidad, al menos para la población masculina de los países desarrollados. Ha sido el resultado, entre otras cosas, de un convulso periodo de gestación del Estado de Bienestar, que recorre los fascismos, las dos guerras mundiales, la Gran Depresión, la enorme presión ejercida por los movimientos obreros durante décadas, y la aceptación por parte de las clases medias en extensión.

Este argumento, central en la teoría de la *Sociedad del pleno empleo*, tiene la virtud de poner el dedo en la llaga de la dimensión política de la nueva economía: las condiciones de posibilidad de una de las dimensiones de ciudadanía han dejado de darse, quedando en suspenso buena parte de las garantías codificadas. Ahora bien, y justo por eso, no descarta del todo la vinculación gorziana entre crisis del fordismo y crisis de la sociedad del trabajo. En cierto modo, el fordismo ha supuesto la fase final en la evolución de la sociedad del trabajo, no es ilegítimo, desde el punto de vista del concepto, identificar la crisis del fordismo con ella. Los tres tipos de transformaciones denunciadas por Gorz no son ni mucho menos absolutas. Su insistencia en que son radicales puede responder a alguna confusión, pero más bien se trata de un intento por innovar en un momento de crisis, de captar las posibilidades en momentos de cambios.

Arañar un poco más el trasfondo de esta idea de ciudadanía en crisis y las posibilidades de superarla pasa por profundizar y tipificar los distintos tipos de *trabajo*. Mostrar las aportaciones de Gorz en este sentido será el objetivo del próximo capítulo.

---

<sup>475</sup> NAVARRO, V., 1998: *Neoliberalismo y Estado de Bienestar*. Barcelona, Ariel.



## Capítulo 4

### El trabajo y la emancipación

Por lo visto hasta ahora, cabe pensar que, a pesar de algunas lagunas en su argumentación, Gorz es certero en su insistencia de que la asunción acrítica de una determinada visión del trabajo puede ser una fuente de opresión y una remora en la renovación de las ideas. El reto que esto plantea, obviamente, es el de dar un nuevo contenido a los términos en concordancia con un proyecto político que ofrezca una salida alternativa. Gordon nos invita a ponernos en la piel de Gorz planteando la siguiente cuestión: tras el terremoto de Los Ángeles, la policía californiana limitó el uso de las carreteras a los trabajadores esenciales, “el terremoto puso sobre la mesa una cuestión real, radical”<sup>476</sup>. Qué es lo esencial de un trabajo. Por qué hay trabajos no esenciales. En qué afecta un trabajo u otro a la liberación. En palabras de Gorz:

“Trabajar no es sólo producir riquezas económicas, es también una manera de producirse. La cuestión a propósito de los contenidos del trabajo es, entonces, esta: ¿De qué clase de hombres, de mujeres deseamos que la humanidad esté hecha?”<sup>477</sup>.

#### 4.1. teoría de los tipos de trabajo

El objetivo de Gorz es mostrar el sentido de la categoría trabajo a lo largo de la historia hasta llegar a sociedades modernas, y clarificar sus distintas acepciones. La teoría gorziana de los tipos de trabajo, extensamente desarrollada en *Metamorfosis del Trabajo*, es tal vez lo más original y fructífero de su obra reciente. Se trata de una teoría normativa del trabajo, en la que nos detendremos extensamente.

---

<sup>476</sup> GORDON, H., (1994): “Beat the devil”, *The Nation*, 14 de febrero, p. 188.

<sup>477</sup> MT, p. 105.

### 4.1.1. Evolución histórica de la idea de trabajo

#### a) El trabajo antes del capitalismo

En las sociedades premodernas —y precapitalistas— el trabajo de tipo productivo no infería derechos a los miembros de la sociedad. El *trabajo como necesidad*, la actividad dirigida a asegurar la subsistencia material, no ha sido históricamente un factor de integración social, sino más bien, al contrario, de exclusión. En la antigüedad el trabajo económico es básicamente privado, jerárquico, familiar, responsabilidad primordial de los inferiores, los esclavos y las mujeres. Gorz, de acuerdo con los estudios de Jean-Pierre Vernant<sup>478</sup>, y con las tesis de Arendt, establece un par dicotómico entre trabajo, dirigido a la satisfacción de necesidades vitales, por un lado, y la participación en los asuntos públicos, ciudadanía.

La libertad del hombre público, como la expresaba Platón, descansa en que no es esclavo de las necesidades<sup>479</sup>. La actividad en la *polis* es la antítesis de la actividad en el *oikos*. El ciudadano pertenece simultáneamente a ambas esferas, entre las que se mueve de una a otra, intentado escapar de la servidumbre que le impone la domesticidad, ya a través de la frugalidad, ya descargándose sobre los esclavos y la mujer. El individuo es ciudadano porque gracias a esa liberación, y siendo reconocido como un igual ante los otros, puede perseguir desinteresadamente el bien público y la buena vida, y es ahí donde se hace evidente la separación entre lo privado y lo económico, por un lado, y lo público y lo político, por otro. Sin embargo, las relaciones de poder se establecen antes de la política, en el intento por escapar de la “esclavitud” de las necesidades; según Gorz “la violencia es el acto prepolítico de liberarse de las restricciones de la vida para acceder a la libertad del mundo”, términos con una clara huella de la teoría sartriana sobre la escasez y la violencia.

Durante la Edad Media el término trabajo (*lavoro, Arbeit*), designaba la pena, el sufrimiento, de los siervos y jornaleros. La propia etimología, a la que Gorz no se refiere, del término castellano (y de otras lenguas latinas), ya lo dice todo. *Tripaliare* era la acción de torturar sobre el *tripalium*, un artilugio para el suplicio, formado por tres palos, que hizo las veces de la cruz romana durante los primeros siglos de la cristiandad. Así, aún en el siglo XII, el trabajo siempre se refería a una prueba dolorosa<sup>480</sup>.

La *obra* de los artesanos tenía una consideración distinta. Para éstos, cualificados y remunerados bajo condiciones estrictamente fijadas por gremios, guildos y sindicatos, su trabajo es intuitivo. Aunque es resultado de un largo aprendizaje se integra en un ritmo de vida ancestral, intocable y respetado, fijado también para el trabajo productivo en general. El trabajo, en una economía de subsistencia y autoproducción, está integrado en el sentido

<sup>478</sup> VERNANT, J.P., 1965: *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero; 1977: “La domination du travail abstrait” en *Critique de l'Economie Politique*, oct./dec.

<sup>479</sup> MT, p. 27.

<sup>480</sup> ILLICH, *op. cit.*, 1973; p. 53.

general de la vida, es “una manera de alojarse en el presente, de ser en relación con los otros y con el mundo, ya que trabajo, cultura y vida no estaban separados”. Según Gorz, los intercambios sociales no eran económicos sino de “generosidad y de don, que son la forma original (desde el punto de vista ontológico que no histórico) del reconocimiento de otros como otro sí-mismo”.<sup>481</sup>

Mientras el trabajo mercantil tuvo poco peso, la noción de trabajo, el “trabajo sin frases” de Marx, no existía. Las diversas actividades (desde cuidar a uno hasta ordeñar una vaca) eran específicas, inconmensurables entre sí en el marco de una comunidad doméstica, no existía un término para el conjunto, tan variado, de actividades productivas, ni éstas estaban separadas de la cultura popular. Eran “genéricas”<sup>482</sup>, estaban específicamente destinadas a un miembro u otro de la familia en virtud de su sexo, y no eran, por supuesto, intercambiables. Sólo a medida que el mercado se impone a la autoproducción el trabajo cobrará su sentido moderno, público, destinado a individuos sociales, intercambiable por cualquier otro trabajo<sup>483</sup>.

De este breve repaso histórico Gorz subraya, primero, el abismo que ha existido históricamente entre la identidad social y el trabajo. Eso, en organizaciones sociales de tipo jerárquico, es posible sobre los hombros de los excluidos, de quienes sostienen materialmente el orden político, sin participar de su elaboración. A pesar de ello, Gorz recupera en parte la visión clásica del trabajo, aquella por la que la libertad comienza donde la producción y la reproducción de las bases materiales de la vida ha sido asegurada, dándole además una dimensión antropológica (de aire existencialista), por la cual “el hombre sólo surge como sujeto capaz de conducta moral a partir del momento en que, dejando de expresar las necesidades imperiosas de su cuerpo y la dependencia de su medio, revela en sus acciones su única determinación soberana”.<sup>484</sup> El puente lo descubre en Marx, en un célebre pasaje del último libro de *El Capital*:

“En realidad, el reino de la libertad comienza allí donde se acaba el trabajo determinado por la necesidad y la finalidad externa; por tanto, conforme a la naturaleza de la cosa, queda más allá de la producción de lo material propiamente dicha.”.<sup>485</sup>

La idea de que la buena vida comienza más allá del trabajo para cubrir la necesidad no es exclusiva del aristotelismo o de Marx. Se halla también en San Benedicto y los primeros pensadores cristianos; renacentistas como More, Bruno, Campanella, Francis Bacon; ilustrados como Rousseau, Turgot, Condorcet, Diderot, Kant; socialistas utópicos como

<sup>481</sup> CP, tesis 21, p. 102.

<sup>482</sup> Gorz toma el término “gendered” de Illich.

<sup>483</sup> CSE, p. 113.

<sup>484</sup> MT, p. 27.

<sup>485</sup> *El Capital*, Libro III, Tomo III, p. 272.

Fourier, Owen, Saint-Simon; Marx y Comte; y otros contemporáneos como Yves Simon, Eric Gill, Simone Weil, Herbert Marcuse y Hannah Arendt<sup>486</sup>. Gorz se inserta en esta tradición.

*b) El trabajo en el primer capitalismo*

Durante el siglo XIX, con la aparición de los obreros profesionales el término *trabajo* adquiere su sentido creador, es “*poiesis*, como acción soberana del hombre sobre la naturaleza”<sup>487</sup>. Según Hegel, es la actividad por la cual el ser humano exterioriza su ser, según la cual la propiedad

“obtiene (...) una exterioridad existente para sí y cesa de estar limitada a mi actualidad. (...) La toma de posesión más adecuada a la idea en la medida en que une en sí lo subjetivo y lo objetivo”.<sup>488</sup>

El trabajo se exterioriza, en el producto, como ser existente objetivamente fuera de sí, actividad práctico sensorial<sup>489</sup>. Esta idea es retomada por Marx y Engels como “objetivación creadora de la dominación del hombre sobre la materia”<sup>490</sup>. El concepto de trabajo forjado por Hegel, retomado por Marx, define el trabajo como la transformación substancial del mundo sensible por la que el hombre se hace el productor de su medio de vida y de sí mismo. Para Negt<sup>491</sup>, que retoma en buena medida esta noción, el trabajo moderno es la *poiesis* griega: “medio de la realización personal porque produce objetos no alienados”.

Cuando Gorz se refiere a esta categoría utiliza los términos *trabajo en sentido filosófico* (o antropológico), frente al trabajo en sentido *premoderno*, que hemos visto antes. Comparte la idea de que cada individuo experimenta la necesidad de “apropiarse del mundo que le rodea”, de “imprimirle su marca y hacerse con él, a partir de transformaciones objetivas que realiza en él, como sujeto autónomo y libre práctico”<sup>492</sup>. De algún modo, que ahora matizaremos, se comparte la idea marxiana del *homo faber*.

Ahora bien, definir el trabajo como actividad creadora implica que hay actividades que no lo son. La cuestión es saber en qué medida el trabajo del capitalismo avanzado se ajusta a ese patrón, al cual sí se acercaba la labor del obrero de oficio del capitalismo decimonónico<sup>493</sup>.

<sup>486</sup> APPLEBAUM, H., 1992: “Work and Its Future”, *Futures*, vol. 24, núm. 4, p. 344.

<sup>487</sup> MT, p. 73; CSE, p. 113.

<sup>488</sup> HEGEL, G.W.F., 1993: *Principios de Filosofía del Derecho*, Madrid: Libertarias/Prodhufoi, § 59, p. 224. Los epígrafes dedicados al trabajo son los 195-200.

<sup>489</sup> CSE, p. 116.

<sup>490</sup> *Ibid.* p. 85.

<sup>491</sup> Gorz ha seguido de cerca el trabajo de NEGAT (1989: *Die Herausforderung der Gewerkschaften*, Frankfurt), uno de los principales teóricos de la reprofesionalización, tema que tratamos en el próximo punto.

<sup>492</sup> CSE, p. 116.

<sup>493</sup> *Ibid.* p. 141.

### 4.1.2. *El trabajo público hoy*

Marx, si bien es cierto que en su obra madura llegó a discernir entre el trabajo libre y el de necesidad, como hemos visto, según Gorz acababa metiendo en el mismo saco el trabajo del obrero industrial y el del compositor. Desde el punto de vista metodológico, una tipología del trabajo sólo puede enfocarse teniendo en cuenta el sentido que cada actividad tiene para el que la realiza.<sup>494</sup> Es decir, entender al individuo *qua* sujeto, no *qua* función, en contra de la perspectiva de los economistas y los sociólogos. Los sujetos, que no coinciden con el sistema, sólo pueden ser aprehendidos más allá de la funcionalidad de las actividades individuales que realizan<sup>495</sup>.

Gorz radicaliza así la visión moderna del trabajo; según Vernant, a diferencia de la antigüedad, en que el trabajo es visto desde la perspectiva del producto, en la modernidad el trabajo es visto desde la perspectiva del productor, como expresión de un esfuerzo humano creador de valor social<sup>496</sup>.

#### *a) trabajo económico en sentido moderno*

El trabajo moderno ni es una categoría antropológica (como la necesidad poiética) ni es la necesidad de asegurar la subsistencia. Es una categoría socio-histórica, invención de la modernidad, generalizada durante el industrialismo. Las características esenciales del “trabajo” son las de

“ser una actividad en la esfera pública, demandada, definida, reconocida útil por otros y, en virtud de eso, remunerada por ellos. Es por el trabajo remunerado (y más particularmente por el trabajo asalariado) por el que pertenecemos a la esfera pública, adquirimos una existencia y una identidad social (es decir, una <profesión>), somos insertados en una red de relaciones y cambios en que nos medimos a los otros y nos vemos conferidos de derechos y deberes respecto a ellos”.<sup>497</sup>

Gorz asiente en que la sociedad industrial ha sido una sociedad de trabajadores, puesto que el trabajo remunerado y determinado socialmente ha sido “de lejos, el factor más importante de socialización”. Sin embargo, como hemos visto, no tiene por qué ser necesariamente así, puesto que históricamente no lo ha sido. Esto último, que Gorz ha defendido apoyándose en Arendt, no es, sin embargo, suficiente para caracterizar normativamente el “trabajo”; es decir, falta establecer un criterio desde el cual juzgar la validez de este tipo de trabajo frente a otros. Para ello Gorz recurre a la teoría de la

<sup>494</sup> Esta crítica por sobregeneralización es aplicable también a las feministas que reclaman un salario para el trabajo doméstico, y por supuesto a los ultraliberales dispuestos a mercantilizar toda actividad. Hay diferencias cualitativas entre un trabajo y otro.

<sup>495</sup> MT, p.170.

<sup>496</sup> ARTOUS, *op. cit.*, p. 76.

<sup>497</sup> MT, p. 25.

modernidad de Weber y al concepto de racionalidad (cuestiones que abordaremos con mayor detalle en el cap. 7).

Los controles y regulaciones del mundo feudal no dejaban paso a la racionalidad económica, definida como búsqueda “racional y sistemática del mayor provecho posible”<sup>498</sup>. Las innovaciones, los salarios, los horarios, los tipos de intercambios, todo quedaba reglamentado por consejos y jueces defensores de la tradición. Incluso durante el capitalismo manufacturero, el trabajo es un modo de vida, regido por tradiciones, no es sólo un medio de ganarse la vida. Hoy diríamos, utilizando una terminología que Gorz no usa, que el trabajo de los tejedores a domicilio descritos por Weber sería no sólo una ocupación, sino un oficio, una profesión.

“Los campesinos acudían a la ciudad, donde vivían los empresarios, con los tejidos fabricados por ellos con materias primas que ellos mismos han producido en la mayoría de casos (sobre todo en el caso del lino); se examinaba la calidad de los tejidos, a menudo oficialmente, y el campesino recibía el precio acostumbrado. Los clientes del jefe de la empresa se constituían en intermediarios para la venta a mayores distancias (...). Rara vez visitaba a su clientela, y de hacerlo, era viaje largo que tardaba en repetirse (...). Las horas de despacho eran pocas, nunca más de cinco o seis al día, y con frecuencia menos; sólo durante la campaña, cuando la había, aumentaba el trabajo; la ganancia era razonable, suficiente para vivir decentemente, y, en los buenos tiempos, capaz de contribuir a la formación de un pequeño capital; en general, los concurrentes se llevaban bastante bien entre sí, por la gran coincidencia en los principios del negocio; y, para completar el cuadro, la visita diaria repetida a las <arcas>, y, después, la jarra de cerveza, la reunión con los amigos y, en general, un ritmo moderado de vida”.<sup>499</sup>

La organización del primer capitalismo era bastante agradable desde el punto de vista del trabajador artesanal, era racional en cuanto al aspecto objetivo del proceso económico (que es, en Weber, la contabilidad), pero el espíritu era tradicional, en la tasa de beneficio, las relaciones laborales, la administración de la empresa, etc.

El cambio se produce cuando los comerciantes imponen la normalización a sus proveedores, y eso es un cambio ideológico y cultural, por el que es el propio hombre el que es reducido a la estrechez unidimensional del cálculo, incluso él quedará sometido a fines ajenos. El capitalismo no es sólo una gestión, es la imposición de una racionalización fría y brutal, irracional en cuanto instrumentalización del propio trabajador. Es de ahí de donde surgen las resistencias sociales al capitalismo, como una defensa frente a la necesidad que tiene “la empresa de que el coste del trabajo sea calculable y previsible con precisión, sólo así podían ser calculados el volumen y los precios de las mercancías producidas y el beneficio”.

---

<sup>498</sup> *Ibid.* p. 29.

<sup>499</sup> WEBER, M., 1985: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona: Ed. 62. p. 66.

La revolución, según la tesis de Weber que Gorz sigue literalmente, no depende de una inyección de dinero fresco, sino de un *espíritu nuevo*. El espíritu nuevo consiste en la extensión de la racionalidad económica a ámbitos no económicos. Por supuesto, la visión weberiana de la modernidad —como proceso de diferenciación de esferas autónomas—, tanto como la actualización de la misma realizada por Habermas, están en el transfondo de la perspectiva gorziana.

El trabajo moderno es racional en cuanto actividad económica. El trabajador vende su trabajo, con la vista puesta en el intercambio mercantil, principalmente, para ganarse la vida. Es precisamente lo primero, por lo que el trabajo es objeto de un cálculo contable, por lo que decimos que se orienta al mercado. Cuando no es así no es una actividad mercantil, entrando en juego consideraciones como la satisfacción personal o el placer. Veamos en qué sentido el cálculo económico es racional aplicado al trabajo.

*b) Trabajo económico racional en sentido moderno*

Para la empresa moderna el trabajo debe ser realizado de la forma más eficaz posible, con el fin de cambiarlo por la mayor cantidad de trabajo incorporado a los productos con que será intercambiado. Esto supone que el rendimiento del trabajo (la cantidad de trabajo por unidad de producto), puede ser medido, ya que sólo así será posible realizar los cambios necesarios “para economizar trabajo, para *ganar tiempo*”<sup>500</sup>. Como estamos tratando de trabajo asalariado, la eficacia máxima es a menudo buscada más por la empresa que por el trabajador.

Para el trabajador la eficacia económica depende de que los servicios prestados deben superar en cantidad y en calidad a aquellos que él se proporcionaría a sí mismo por su propio trabajo, en caso, contrario, será irracional. Eso significa que con lo que recibe el trabajador gana más de lo que ganaría haciendo eso para sí mismo. Como en el caso anterior, también gana tiempo.

Esta situación, según Gorz, ya se da en el caso de los artesanos y trabajadores por cuenta propia del ejemplo de Weber. El intercambio aumenta la cantidad y la calidad del saber-hacer en circulación, *la riqueza social*, incluso sin valorizar, como es el caso, ningún capital. Eso es posible porque existe un mercado de cambio de trabajo especializado, un trabajo sin valor de uso para el trabajador, pero con un valor de cambio mediado por el dinero, “<equivalente universal> de las riquezas producidas por la sociedad entera”. Cuando el saber-hacer profesional va de la mano de un utillaje potente, fuera del alcance de un simple particular, es decir, del capital, la cosa funciona igual.

Gorz, que se mueve sin duda en el terreno de la teoría del valor-trabajo, da por hecho que el trabajador dedica menos tiempo a ganar lo necesario para pagar el servicio que

---

<sup>500</sup> MT, p. 171; el subrayado es nuestro.

después compra que el que dedicaría a hacerlo él mismo. *Como si* sólo precisase de tiempo para producir, y no de medios de producción. Además, *como si* el valor de cualquier trabajo fuese reductible a unidades temporales (esta es la esencia de la teoría del valor-trabajo). Finalmente, y a pesar de que ha utilizado el concepto de empresa y de trabajo asalariado, argumenta *como si* la racionalidad del intercambio mercantil fuera lógicamente previa a la relación social que es el capital. Como es sabido, la teoría ricardiana del valor-trabajo fue utilizada por Marx para mostrar la existencia de un plustrabajo en la relación salarial, de una plusvalía apropiada por el capitalista como explotación. Esta cuestión, sobre la que ya volveremos más adelante, no afecta de momento la tesis de Gorz: el trabajo social, el intercambio anónimo a través del mercado, es racional si permite ahorrar tiempo a escala social. De ese modo, es posible definir la actividad racionalmente económica como aquella que:

- a) crea valor de uso;
- b) en vista de un intercambio mercantil;
- c) en la esfera pública;
- d) en un tiempo medible y con el mayor rendimiento posible.

Cuando se cumplen estas cuatro condiciones, el trabajo moderno racional es una fuente de *emancipación*. El hecho que se trate de una actividad pública, implica que hablamos de una actividad útil, creadora de valor de cambio socialmente reconocido como tal. Posee un precio y un estatus público, que puede ser pagado sin relación personal ni privada con el cliente, y que, por ello, “no me exige trabajar para ellos en tanto que persona privada (como se le pide a un doméstico)”. El contrato de venta cualifica el trabajo como trabajo en general, insertando al trabajador en un sistema abstracto de relaciones económicas y sociales:

“me califica como individuo social en general, útil de forma general, tan capaz como los otros y poseyendo sus mismos derechos, es decir, como ciudadano. El trabajo remunerado en la esfera pública es un factor de inserción social”.<sup>501</sup>

El carácter general, abstracto, anónimo, de la prestación es lo que hace posible la inserción *como igual* y, por tanto, la misma dignidad. El trabajo no está destinado a personas particulares en virtud de un lazo personal privado; es la oferta del vendedor (de la fuerza de trabajo) la que determina al comprador como un individuo anónimo, intercambiable con no importa quién: la solvencia es la condición necesaria del servicio, la publicidad y la racionalidad las condiciones necesarias de su modernidad. Gorz nos invita a pensar en el caso

---

<sup>501</sup> MT, p. 174.



de las mujeres, ejemplo sobre el qué ya volveremos,

“que pueden emanciparse del cerramiento de la esfera privada, y acceder a la esfera pública. Sus obligaciones ya no van a regirse por un vago deber de amor y de pertenencia sino por reglas de deber, que les confieren una existencia jurídica de ciudadanas, existencia socialmente determinada y codificada que tiene como anverso una esfera privada sustraída a toda obligación y regla social, en que el individuo se pertenece a sí mismo, soberanamente”.<sup>502</sup>

La codificación y la reglamentación social del trabajo delimitan una esfera pública y una privada, confiriendo una realidad social pública, que es, según Gorz, “lo que los sociólogos llaman identidad”. Es decir, los vínculos privados y las relaciones mercantiles se excluyen mutuamente, y en ello reposa la posibilidad de la ciudadanía:

“La existencia de una esfera económica pública ha permitido disociar las relaciones personales: el *oikos*, es decir, la esfera de la vida privada y de las relaciones personales, ya no es más que marginalmente una esfera de producción económica. El derecho a acceder, por el trabajo, a la esfera económica pública es indisociable del derecho a la ciudadanía”.<sup>503</sup>

Estas cuestiones tienen consecuencias importantes. En primer lugar, se ha añadido otra condición más al trabajo moderno, además de la racionalidad y la publicidad: la *codificación*, de la cual deriva la distinción público-privado, sin la cual no hay ciudadanos. Esto a su vez implica una concepción amplia de la ciudadanía; a pesar de la contrafacticidad (los *como si*) de los argumentos utilizados hasta ahora estos tienen una dimensión teórico-práctica políticamente relevante: que los derechos y deberes sólo son reales si hay instituciones que los hagan efectivos, que los normalicen y vigilen su seguimiento.

Esto nos lleva a una concepción compleja de la modernidad, cuya realización depende de la existencia de ámbitos materiales de liberación y de “desarraigo existencial” que permitan tomar distancia en cualquier situación, y enfrentarse a la represión si es preciso. Sin duda hay en las sociedades modernas otros ámbitos, a menudo criticados por lo contrario, que de alguna manera permiten algún tipo de emancipación, como la enseñanza pública o la sociedad civil, en los que Gorz ya situó durante los sesenta la posibilidad de “la reproducción ampliada de la fuerza de trabajo”.<sup>504</sup>

Por otro lado, está claro que para Gorz la actividad pública tiene una función liberadora; sin embargo, argumenta *como si* cualquier actividad que cumpliera esas cuatro

---

<sup>502</sup> *Ibid.* p. 174.

<sup>503</sup> *Ibid.* p. 175.

<sup>504</sup> El trabajo de Gorz está en este sentido desequilibrado, pues no va a tratar de otras actividades que cumplen también la función abstracta de mediación, de liberación, que cumple el trabajo asalariado, quizás la *sociedad de la información*, o cualquier otro gran espacio colectivo de interacción. En cualquier caso no las excluye, las omite.

condiciones proporcionara la misma dignidad, sin entrar a considerar las características intrínsecas del mismo, como su penosidad o peligrosidad. Podría reprocharse que si el criterio de emancipación es la utilidad, el reconocimiento, entonces hay trabajos que liberan más que otros, y los que hay que no liberan nada. Sin embargo, Gorz subraya: *útil de forma general*; sin excluir, a otro nivel de abstracción, distinciones más sutiles.

Además es importante destacar que, según Gorz, la identidad es una categoría que queda excluida del ámbito privado. Esta visión es excesivamente ambigua; primero, no es lógicamente correcto suponer que, por ejemplo, porque para la mujer recluida en casa que entra en el mercado de trabajo, hay una vida pública, “las relaciones personales no entran en la vida privada”. Tiene sentido suponer que acceder a una identidad pública permite ampliar horizontes y plantar cara al machismo, pero de una “existencia socialmente determinada y codificada” no se sigue necesariamente la soberanía en casa. En el *domus*, como ha repetido la crítica feminista, el rol maternal puede seguir siendo dominante<sup>505</sup>. Una salida a esta cuestión pasa por suponer que el ámbito doméstico también es público, y que no es a esa privacidad a la que se refiere Gorz. De hecho, es muy probable que su concepto de lo privado esté influido por la idea fenomenológica de *epojé* más que por la idea liberal del *domus* como propiedad. Ya volveremos sobre ello.

Finalmente, hay que referirse a la crítica marxista por definición. Hemos subrayado que la conceptualización del trabajo moderno es efectuada como si la racionalidad económica fuese previa a la relación social que es el capital. En su planteamiento, efectivamente, no ha entrado aún la expropiación del “sobretrabajo”, ni los productores carecen de medios de producir. Y la cuantificación del trabajo en el espacio mercantil tiene lugar, y en virtud de ella se puede distinguir entre “entre aquellas áreas en que el mercado es una forma efectiva y satisfactoria de organización, y aquellas en que no”, algo impensable para los defensores de la ortodoxia de que “no es posible establecer una distinción tajante entre aquellas actividades que pueden ser o no económicamente racionalizadas”<sup>506</sup>. Ciertamente Gorz asume un riesgo considerable al establecer tal barrera, pero más riesgos asumen quienes no establezcan alguna, porque dejan abierta la puerta a la mercantilización de cualquier actividad.

Otros menos viscerales le recuerdan críticamente a Gorz que la actividad humana en la esfera de la producción, “en el nivel de las relaciones de producción”, sólo puede ser un medio para un fin<sup>507</sup>. Efectivamente, ahí está el *quid* del concepto gorziano de trabajo moderno: la actividad pública puede ser instrumental si eso aumenta la riqueza social, el trabajo mercantil no es (o puede no ser) necesariamente deshumanizador. Y así llegamos a la

<sup>505</sup> CARRASCO, C., 1998: “Trabajo y empleo: apuntes para una discusión no androcéntrica”, en Rodríguez, A., *Reorganización del trabajo y empleo de las mujeres*, Valencia: Germania.

<sup>506</sup> SAYERS, *op. cit.*, 1991, p. 17-19; POWER, M., 1992: “After Calculation? Reflections on Critique of Economic Reason by André Gorz”, *Accounting, Organizations & Society*, vol. 17, núm. 5, p. 490.

<sup>507</sup> EVANS, F., 1991: “To “Informate” or “Automate”: The New Information Technologies and Democratization of the Workplace”, *Social Theory and Practice*, vol. 17, núm. 3, p. 422)

cuestión quizás más compleja: cómo se produce la transformación del trabajo en “cosa independiente”. Gorz toma como un hecho el trabajo abstracto, cuantificable, sin explicitar cómo se resuelve la lucha por y contra la cosificación, en la que la tradición marxista tanto ha insistido<sup>508</sup>; por contra, ya parte de la temática weberiana de la racionalización económica. Artous, que ha visto bien esta cuestión, se pregunta entonces según qué criterio es el valor de uso *socialmente reconocido*:

“Gorz no razona en términos de producción/reproducción de una relación social dominante, sino de un simple proceso de diferenciación de funciones sociales”.<sup>509</sup>

Efectivamente, esa es la esencia de la teoría weberiana de la modernidad. En la crítica de Artous, que apunta a “reorientar la producción capitalista sobre bases diferentes”, subyace la idea de que “la voz dominante en la comunidad es la ideología burguesa”<sup>510</sup>, que la fuerza de trabajo también se reproduce, instrumentalmente, desprovista de humanidad, que su abstracción no se limita a un intercambio puntual; el valor del ser del trabajador está determinado por el capital como pura fuerza de trabajo.

Hay algunas cuestiones qué señalar al respecto. En primer lugar, que no está claro que la producción capitalista se ajuste a la idea moderna de trabajo que Gorz proporciona. El trabajo mercantil no siempre cumple con la idea de publicidad, no siempre está abierto a la crítica pública. Tampoco es siempre racional, ahorrador de tiempo a escala social, como veremos en seguida. Ni siempre es adecuadamente codificado ni asegurada su prestación, es decir, protegido como un ámbito de ciudadanía. La tipología de Gorz, limitada en algún aspecto, es, por contra, una buena guía para la crítica del capitalismo. Ahora bien, la apuesta por Weber tiene algún inconveniente.

En la esfera productiva uno no entra como una tabla rasa puramente psicológica, sino como “una voz constituida socialmente”<sup>511</sup>. El trabajo tiene una dimensión productiva, ciertamente, pero también otra comunicativa que no acaba de ser expresada por la idea de cuantificación: en realidad, “el acercamiento gorziano a Weber ignora la faceta ideológica de la racionalidad económica”.<sup>512</sup> Ahora bien, ¿es que toda instrumentalización del trabajo, toda racionalización económica, es ideológica? En Artous volvemos a la identificación marxiana entre trabajo asalariado como actividad práctica, por un lado, y alienación como relación con el producto, por otro. Subyace la fe en el papel redentor del trabajo como actividad reconciliadora con el mundo antes perdido.

<sup>508</sup> MARX, por supuesto, especialmente en los primeros capítulos de *El Capital*; POLANYI, K. 1989: *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid: La Piqueta.

<sup>509</sup> ARTOUS, *op. cit.*, p. 83.

<sup>510</sup> EVANS, *op. cit.*.

<sup>511</sup> *Ibid.*

<sup>512</sup> BOWRING, *op. cit.*, p. 265; en su empeño que demostrar que Gorz es útil porque ya no es marxista, deja esto apenas en una nota al pie de página.

Llegados a este punto cabe preguntarnos qué ocurre cuando no se cumple alguna de aquellas cuatro condiciones.

*c) El trabajo irracional en sentido moderno*

Primer caso; cuando no se crea valor de uso, aunque se cumplan las otras condiciones. Gorz nos propone el caso de un limpiabotas, que realiza un servicio que el cliente mismo hubiese podido realizar incluso en menos tiempo. En ese caso, no se paga la utilidad, sino el placer que ocasiona el ser servido; no crea riqueza, pues no libera de tiempo a escala social, es el *trabajo de servidor*.

Contra esta idea se podría argüir que si el tiempo del cliente es más productivo que el del limpiabotas, su trabajo crea valor de uso. La idea de que el trabajo es racional cuando libera de tiempo a escala *social* queda en nuestra opinión al descubierto frente al utilitarismo consecuencialista: si la utilidad agregada es mayor, aún a costa de un individuo, es mejor; como el tiempo del cliente tiene más valor, cuando él mismo se limpia la botas, se pierde riqueza social. Podríamos decir: a escala social, el coste de oportunidad de que A se limpie sus botas es mayor que la utilidad marginal que proporciona el tiempo de B. A esto Gorz responde diciendo que “no es jamás el caso”, puesto que se impide al subalterno desarrollar o adquirir capacidades superiores. Sin embargo, esto ya es otro motivo de racionalidad: que todos tienen derecho a aprovechar el tiempo liberado. Una especie de asunción de garantías o derechos mínimos *ex ante* otras consideraciones, una especie de principio rawlsiano de igualdad.

Es decir, aunque Gorz no lo dice explícitamente, sólo es coherente si entendemos que el trabajo es racional si libera tiempo para las dos partes y, por lo tanto, también a escala social; o sea, hay que incluir a la teoría de Gorz algo así como una cláusula de “mútuo ahorro de tiempo”, que cierre la puerta a una jerarquización social en virtud de los diferenciales de productividad del trabajo, y que considere el tiempo de cada trabajador como un fin en sí mismo, y no un medio para el ahorro a escala social. En nuestra opinión, si no se hace esto, no hay forma de rechazar un principio que rezara algo como “a menor productividad del tiempo de trabajo, más trabajos ingratos”. Esto ya lo conocemos bien.

Segundo caso, cuando no puede medirse el trabajo, ni por tanto maximizarse el rendimiento. Son los trabajos de control, mantenimiento y vigilancia, “en los que se está *de servicio*, sin estar en el trabajo”; o de cuidado, ayuda y asistencia. Son, más que trabajos, funciones, realizadas por presencia, por funcionarios, o bien por vocación, imposibles de cuantificar por cuanto no se trata de actos predeterminados, plasmados en un producto que pueda ser separado del productor, sino de relaciones de persona a persona que se pervierten al ser cuantificadas. Un ejemplo palpable, el de un médico: su rendimiento cuantitativo aparente puede estar en razón inversa de su eficacia, y es que para que el cálculo fuese posible sería precisa una definición estándar de las prestaciones, un encasillamiento de los casos y los

pacientes que los hiciese comparables (como hacen las casas de seguros), así como una relación directa entre el servicio y la remuneración, que levanta inmediatamente la sospecha sobre el servicio. La esencia de la relación terapéutica, o pedagógica, “es que la eficacia es definida en interés del paciente y no del practicante”, la remuneración es un medio, no un fin.

Con esta distinción de las *funciones, cuidado y ayudas* respecto del trabajo económico Gorz da un transfondo teórico a uno de sus caballos de batalla desde los sesenta, la crítica de la mercantilización de las actividades convivenciales, especialmente en el caso de la medicina, en el que tanto le influyó Illich<sup>513</sup>. Hay relaciones en que la racionalidad depende de la confianza en la incondicionalidad del otro, actividades de *don de sí* que pierden su esencia si son instrumentalizadas. La racionalidad económica del conjunto del sistema depende de que la racionalidad económica no sea aplicada a estas actividades, cuyos agentes deben ser desinteresados, leales, incorruptibles.

Desde este punto de vista, las políticas neoliberales de modernización de servicios públicos o de fomento de ciertos nuevos yacimientos de empleo, son *irracionales*. Pensemos en el plan *Policía 2000*: que mide la productividad del servicio medida por el número de actuaciones; los programas de calidad de la investigación y docencia, en relación a variables cuantitativas (como el número de publicaciones, el “impacto” de su soporte, o el número de alumnos matriculados); la calidad del servicio en las Fundaciones hospitalarias, en relación al número de atendidos (con aberraciones como la provocación apresurada de partos para cumplir con los objetivos mínimos de producción individual)... podríamos alargar más y más el relato de cómo los criterios empresariales de productividad, exportados al mundo a partir de la experiencia iniciada por Thatcher desde 1979 en los servicios públicos británicos<sup>514</sup>, son asumidos como criterios “objetivos” de racionalidad.

Mientras Thatcher y sus discípulos van desmantelando el Estado de Bienestar, Gorz busca nuevas bases desde las que debilitar el estigma neoliberal de la ineficiencia de la gestión pública<sup>515</sup>. Sin renunciar al Estado Social, puesto que se trata de una actividad racional (no económica, puesto que no hay cuantificación) en tanto no supone la sumisión a la *voluntad ajena*: la relación es profesional, está balizada por reglas y procedimientos normalizados<sup>516</sup>. En contra de Sayers, puede sostenerse que “la atención médica, la educación y el bienestar pueden ser asegurados y universalizados”, que “la intervención y la organización por parte del Estado es necesaria”, y a la vez criticar “la profesionalización de estas actividades”, sin caer en el “individualismo liberal”.<sup>517</sup>

Tercer caso, la mercantilización privada del don de sí, como ocurre en la *prostitución*. A diferencia de otros servicios, el cliente posee la potestad de definir por sí mismo el

<sup>513</sup> 1975: *Némesis Médica*, Barcelona: Barral, 1975.

<sup>514</sup> LITTLE, *op. cit.*, p. 133.

<sup>515</sup> *Ibid.* p. 135.

<sup>516</sup> MP, p. 76.

<sup>517</sup> SAYERS, *op. cit.*, 1991, p. 18-19; ejemplo de cómo no se debe leer un texto.

servicio, con lo que la transacción se desarrolla enteramente en la esfera privada. Es el trabajo servil por definición, en que el trabajo de uno es placer de otro, no hay un producto que medie, ni el vendedor tiene poder de decisión sobre el trabajo, a partir de procedimientos técnicos codificados, como haría un terapeuta. Según Gorz, que describe este caso con extremada dureza, se trata del sujeto instrumentalizado por definición<sup>518</sup>, la de un “ser fantasmagórico” anulado en su voluntad, maestro en el arte del simulacro. La diferencia respecto a otros tipos de servidumbre comercial está en que implica el cuerpo, “aquello en que el sujeto es dado a sí mismo y que, sin disociación posible, constituye el suelo de todas sus vivencias”<sup>519</sup>.

La postura de Gorz reside sin duda en su teoría de los valores corporales (ver cap. 1), soporte del mundo de la vida: el cuerpo transmite contenidos que no pueden ser producidos a voluntad, mucho menos por la fuerza, es una dimensión inalienable de la existencia en que uno existe “como un sujeto absolutamente singular: comprensión, simpatía, afecto, ternura, etc”. Por eso descarta también la figura de *madre de alquiler* del elenco de actividades racionalizables en sentido moderno. La maternidad, como el cuerpo, es una experiencia singular que, en un sentido, no es una relación social: dar a un sujeto, inintercambiable por otro, la posibilidad de ser él mismo como sujeto autónomo.

Para este último caso Gorz no deja de reconocer que la maternidad es también una función social, de la que depende la reproducción social, y que eso provoca una tensión entre el derecho que, simultáneamente, tienen la madre y la sociedad sobre los futuros ciudadanos.<sup>520</sup> En cualquier caso, la función social como tal, para Gorz, sólo deriva en un deber de forma secundaria a la soberanía existencial de uno: cada individuo tiene derecho a realizar actividades al abrigo de la esfera pública y del mercado, actividades que sin ser racionales en el sentido económico no son irracionales. Es evidente que la teoría del trabajo se sustenta en una antropología de la libertad basada en la experiencia práctica sensible.

#### 4.1.3. Las actividades no mercantiles

Ya hemos comentado que el trabajo no siempre ha sido considerado el centro de la vida individual y social. Gorz distingue tres actividades que no pueden ser caracterizadas bajo la forma moderna de trabajo. Para las dos primeras parece referirse a lo que en la tradición marxista se ha unificado bajo el epígrafe reproducción:

“El <trabajo>, en sentido contemporáneo, no se confunde con las tareas, repetidas día tras día, que son indispensables para el sostenimiento y la reproducción de cada uno; ni con la labor, por pesada que sea,

<sup>518</sup> MT, p. 182.

<sup>519</sup> *Ibid.* p. 184.

<sup>520</sup> No obstante, se le podría pedir por qué no hace lo propio con la prostitución, que también tiene una función social, por execrable que nos parezca.

que uno cumple para realizar una tarea de la cual el mismo o los suyos son beneficiarios”.<sup>521</sup>

Tampoco es, y continúa la misma cita,

“aquel que uno emprende por propia iniciativa, sin tener en cuenta el tiempo y el esfuerzo, dirigido a un objetivo que sólo tiene importancia para uno mismo y que nadie puede realizar en nuestro lugar”.

Esta doble dimensión “no puramente moderna” del concepto de trabajo, la de reproducción y de creación, es triplemente desglosada en los términos de trabajo doméstico (*ménager*), artístico y de reproducción.

*a) El trabajo para sí*

El *trabajo para sí* es la producción de valores de uso para uno mismo. Sólo hay valor de uso, no hay valor de cambio; es, en el sentido de Smith y de la economía política, “improductivo”, “ya que no puede comprar una cantidad igual de trabajo”. No es, por tanto, un bien producido, puesto que ni es intercambiable, pues no puede ser almacenado, ni se dirige al intercambio mercantil. Es el de la esfera privada.

En los inicios de la industrialización, tanto de la capitalista como de la socialista (en las comunas populares chinas, o en los *kibboutzim* israelitas), las tareas domésticas se socializaban con el fin de que el trabajo en casa se redujera y la gente se pudiera dedicar más al trabajo social,

“debían ahorrar tiempo en la escala de la sociedad entera y permitir el reemplazo de ese tiempo en la esfera económica. Pero en las condiciones presentes, es el fin inverso el que persigue la externalización de las tareas domésticas. Ya no se trata, en efecto, de socializar las tareas domésticas a fin de que absorban menos tiempo a escala social; se trata, al contrario, de que esas tareas absorban el máximo de tiempo posible, pero bajo la forma, esta vez, de servicios mercantiles. Porque lo que es escaso ya no es la mano de obra, sino el trabajo remunerado.”<sup>522</sup>

Hay una diferencia esencial entre la primera industrialización y la sociedad postindustrial. La transferencia del trabajo doméstico poietico hacia la esfera económica pública ya no libera tiempo productivo, sino que hace ganar *tiempo de consumo*. Desde el punto de vista de la racionalidad económica, la creación de empleo en una economía terciarizada es una *antieconomía*. El hecho de que se busque el rendimiento máximo en las actividades de automantenimiento es, en sociedades desarrolladas, una contaminación de un tipo de racionalidad sobre un dominio propio de otra racionalidad<sup>523</sup>.

<sup>521</sup> *Ibid.* p. 190.

<sup>522</sup> *Ibid.* p. 193.

<sup>523</sup> MT, p. 139

Gorz tiene presente en estas cuestiones la alegría con que los neoliberales van descubriendo sin cesar “nuevos yacimientos de empleo”. Según estos, si se facilitase una oferta de servicios terciarios, más centrada en la calidad que en la productividad, se crearían multitud de empleos, ya que las amas de casa se descargarían de sus obligaciones. Las categorías abstractas del racionamiento económico permiten, por supuesto, escamotear las cuestiones referidas a quien se libera, qué paga, y quien se somete,

“como también la cuestión de saber si los hombres y mujeres del trabajo doméstico, los repartidores de pizzas calientes a domicilio, los limpiadores de parabrisas en las estaciones de servicio, etc., están también dispuestos a transferir sobre terceros sus tareas domésticas, a hacerse servir platos calientes en casa tras el trabajo. La ideología del empleo por el empleo queda así tan idiota como la economía neoliberal de la oferta”.<sup>524</sup>

La lógica del razonamiento es sencilla. Para que alguien acuda a estos servicios es preciso que una hora de su trabajo le proporcione más de lo que le proporciona una hora del trabajo contratado, sino no acudiría a él. Es decir, la expansión del empleo por el sector terciario es la transformación de los aumentos de productividad en servicios personales, es una creación de empleo no ya al servicio de intereses colectivos, sino de privados, es trabajo servil que “sólo es posible en un contexto de desigualdad social creciente, en que una parte de la población acapara las actividades bien remuneradas y restringe a otra parte al papel de servidor”<sup>525</sup>. La profesionalización de las tareas domésticas a cargo de una masa social marginada es todo lo contrario de una liberación, es la *sudafricanización*.

Hay sin duda dosis fuertes de racionalismo socialista en la crítica gorziana a los cambios en la división social del trabajo, si bien desde una posición original. Frente al criterio de la economía política, según el cual una tarea es productiva si valoriza capital (según los neoclásicos, si satisface necesidades) la cuestión de la producción es iluminada aplicando un criterio racional de liberación de tiempo. En el fondo subyace en parte una visión optimista de la primera industrialización y de su tecnología, como grandes ahorradores de tiempo. Sin embargo, ofrece un criterio cualitativo para limitar la extensión del capital, desde el cual además puede iluminarse críticamente el modelo social que se está consolidando en los países avanzados.

No obstante, la fuerza del argumento de Gorz depende de tres cuestiones. En primer lugar, asume que no todo trabajo productivo crea riqueza social, que el trabajo para sí que se mercantiliza crea servidumbre. La duda es qué ocurre si el trabajo social necesario aumenta, como parece que está ocurriendo, es decir, si los cambios sociales definen nuevas necesidades que son cubiertas por trabajo racional en sentido moderno. Eso lleva a la

---

<sup>524</sup> *Ibid.* p. 194.

<sup>525</sup> *Ibid.* p. 195.



segunda, por la que se asume que la estratificación del mercado de trabajo responde a la extensión del sector terciario, y que, por tanto, las nuevas ocupaciones son creadas en actividades domésticas sacadas a la arena pública. Eso, y es la tercera cuestión, depende a su vez de una definición estable de lo que es privado. De momento dejamos abiertas las dos primeras cuestiones, que se irán retomando en las siguientes páginas. Veamos qué pasa con la última.

Según Gorz, puede sacarse la siguiente lección de lo que ocurrió en los *kibboutzim*: cuando se llega a cierta abundancia, la gente desea recuperar el espacio privado cedido a la comunidad.

“Y es que el trabajo para sí es imprescindible para la creación y delimitación de una esfera privada (...) Toda apropiación exige trabajo (en el sentido de *ergon*, de gasto de energía) y tiempo, incluida la apropiación de mi propio cuerpo. El trabajo para sí es fundamentalmente el que tenemos que hacer para tomar posesión de nosotros mismos y de esa organización de objetos que, prolongándonos y reflejándonos a nosotros mismos como existencia corporal, es nuestro nicho y el seno del mundo sensible: nuestra esfera privada (...). Se trata de alargar el campo del trabajo para sí por el que las personas se pertenecen a sí mismas, por el que se pertenecen mutuamente en su comunidad y familia y por qué cada uno se enraíza en la materialidad sensible del mundo y tiene ese mundo en común con los otros”.<sup>526</sup>

El trabajo para sí no se restringe sólo a lo íntimo, se refiere al espacio, familiar, común, compartido, “a condición de que yo participe en su disposición, en su organización, en su mantenimiento, en cooperación voluntaria con los otros usuarios”. Es decir, según Gorz, hay un espacio que conviene proteger de la socialización, que no se reduce únicamente a una experiencia íntima, sino que implica relaciones personales directas, y que además presupone democracia. No obstante, entre este espacio privado y el mercado abstracto hay un nivel intermedio, el de la actividad pública autónoma.

#### *b) Actividades autónomas*

Una actividad es autónoma cuando tiene un valor intrínseco. Gorz retoma la noción aristotélica de *poiésis*, “la que es a ella su propio fin”. Ni es el automantenimiento ni el trabajo instrumental mercantil, no excluye el intercambio basado en el don recíproco, pero sí la necesidad, todo lo necesario deberá ser proveído desde fuera. Gorz piensa en una “relación de generosidad en que cada uno toma al otro incondicionalmente como fin absoluto”: “Que nada que no sea el deseo de hacer venir al mundo lo Verdadero o lo Bello o el Bien las motive (...) Remiten a una elección conciente a la que nada me obliga”<sup>527</sup>.

---

<sup>526</sup> *Ibid.* p. 197.

<sup>527</sup> *Ibid.* p. 209.

Pueden ponerse algunos ejemplos, que nos hacen pensar en un ámbito del altruismo, de la autoproducción y la cooperación: vecinos de un inmueble que crean un taller para hacer punto, para hacer pan biológico, por placer, no por no poder acceder al mismo producto, o muy similar, en el mercado; actividades pedagógicas, terapéuticas de ayuda o cuidado, artísticas, militantes, caritativas, religiosas, científicas, filosóficas, aquellas en definitiva que “implican un don de sí incondicional, reconocido en su valor inconmensurable incluso cuando el público le homenajea por un pago que no tiene nunca el sentido de una compra, es decir, un contravalor de cambio”.

Esta postura suscita de entrada nuevas dudas. Por un lado, entiende que todas esas actividades son desinteresadas pero públicas, sin considerar que la identidad forma parte del abanico de necesidades, que uno busca en su actividad pública el reconocimiento ajeno porque lo necesita<sup>528</sup>. Responder a esto último implica recurrir a la distinción que Gorz establece desde *Adiós* entre la esfera de la heteronomía y la de la autonomía. Antes de pasar a ello señalaremos algún punto polémico en la teoría gorziana de los tipos de trabajo, a nuestro juicio su aportación más elaborada y válida.

Uno tiene que ver con los distintos niveles de interacción supuestos. Aparentemente hay tres: el público, del trabajo mercantil; el autónomo —de la poiésis—; el privado, del trabajo para sí —espacio familiar, común, compartido. Desde el punto de vista existencial, no es fácil distinguir al menos entre los dos últimos niveles. En los términos utilizados el mundo de la vida parece situarse simultáneamente en ambos, así como las relaciones personales, si bien hay una diferencia clara: el trabajo para sí forma parte del reino de la necesidad, y el trabajo autónomo del de la libertad. Por esto tendemos a pensar que este es el espacio por el que uno se posee existencialmente a sí mismo, a medio camino entre lo privado y lo público. Por eso lo que nos propone no es exactamente privatismo<sup>529</sup>, ni individualismo<sup>530</sup>, pero tampoco la sobresocialización<sup>531</sup>, sino una especie de “espacio social privado”, o “privadamente determinado”.

Un segundo apunte, crítico, tiene que ver con los límites de la racionalización. Gorz especifica con detalle qué actividades son servicios que implican vocación, y cuáles son pervertidas al mercantilizarse. Del trabajo mercantil en sentido moderno podemos presumir, pues, que puede ser ejecutado de forma impersonal, mecánica, y que contribuye al *trabajo socialmente necesario*. Hemos insinuado que el valor de uso de lo socialmente necesario puede implicar relaciones sociales, como el capital, opacas en la teoría weberiana. La cuestión es, dejando de lado que la producción de bienes implica tiempo —como señala Gorz— y medios de producción —como Gorz no suele señalar—, ¿podemos aceptar la

<sup>528</sup> HONNETH, A., 1997: *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.

<sup>529</sup> “Su aceptación del ambiguo privatismo de Ivan Illich” (SACRISTÁN, M., 1987: *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Barcelona: Icaria, p. 137).

<sup>530</sup> FURAKER; SAYERS, *op. cit.*.

<sup>531</sup> HYMAN, *op. cit.*, p. 290.

macdonalización social (Ritzer) siempre que impidamos su entrada en la cotidianeidad?, ¿puede ser racionalizado sin límite el trabajo mercantil moderno sin que pierda valor de uso? De acuerdo con el ecologismo político, no.

Todo proceso productivo emite residuos y utiliza recursos naturales, de las características del proceso depende que lo primero se convierta en contaminación y lo segundo en escasez o no. En realidad Gorz no excluye esta consideración, pero la omite. De hecho, cuando se refiere a la publicidad, codificación y regulación como un requisito de la modernidad del trabajo, piensa en un contrato, en las condiciones personales de la prestación, para distinguirlo del don de sí. Sin embargo, la funcionalidad de la prestación codificada está también en relación a la dimensión “ecológica” del producto, en sus consecuencias sobre el entorno, sobre la seguridad pública y sobre la salud laboral. Una prestación racionalizada, mecánica, lleva a la indiferencia del operario respecto a un proceso cuyas características son generalmente invisibles fuera de los centros de producción, y, por ello, reguladas y controladas menos eficientemente. Es difícil que el trabajo moderno racional sea también *sostenible* si la prestación es puramente técnica.

Gorz, en este punto, como en la falta de consideración hacia las cuestiones ideológicas, tiende a asumir la idea weberiana de modernización como burocratización, de economía como una esfera regulada técnicamente.

#### 4.2. Liberación y trabajo: autonomía/heteronomía

Ya anunciamos la distinción que se establecía en la filosofía griega entre la libertad y la necesidad. Vimos también que es retomada de nuevo por Marx: necesidad, obligación, fines exteriores, forman parte del mismo plano, el de las negaciones de la soberanía; la libertad, en otro, es el de las actividades que se confunden con su propio fin. La diferencia entre el alemán y el griego reside en que ahora las máquinas ocupan el lugar de los esclavos; la esfera de la necesidad no tiene la misma dimensión que tenía en la época de Marx: la mayoría de cosas necesarias son proporcionadas por el trabajo heterónimo, industrial, especializado y profesionalizado.

Recordemos ahora aquella cita de Marx de la que Gorz extraía la distinción entre reinos de la necesidad y de la libertad. Continúa así:

“(…) la libertad sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este metabolismo con la naturaleza, lo pongan bajo su control común, en vez de estar dominados por él como por un poder ciego; llevarlo a cabo con el menor gasto de fuerza y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a la naturaleza humana. Pero seguirá siendo siempre un reino de la necesidad. Más allá del mismo comienza el desarrollo de las fuerzas humanas que figura como fin en

sí, el verdadero reino de la libertad, el cuál sólo puede prosperar sobre la base de ese reino de la necesidad. La condición fundamental es la reducción de la jornada laboral”.<sup>532</sup>

En la evolución teórica del pensamiento gorziano hay que retrotraerse a *Adiós* para encontrar por primera vez la dicotomía heteronomía/autonomía. Allí, esta idea de Marx confluye con las de Ivan Illich en una teoría descriptiva y a la vez normativa de la sociedad.

#### a) heterorregulación

Según Illich, la sociedad industrial se encuentra en una crisis de legitimidad a causa de las consecuencias no deseadas derivadas del predominio del modo industrial de producción<sup>533</sup>. Se ha llegado al punto en que “el verdugo y las víctimas se confunden en la dualidad operadores/clientes de instrumentos inexorablemente destructores”<sup>534</sup>. “El ocaso del modo de producción industrial” tiene que ver con el abuso de ciertas instituciones, en especial, de la tecnología — “el señorío del hombre sobre la herramienta fue reemplazado por el señorío de la herramienta sobre el hombre” y de la burocratización y normalización del uso de ciertas tecnologías (como en la medicina alopática-farmacológica) por las que “el mal que se produce es mucho peor que el mal que se cura”. Precisamente es de *Némesis Médica*, donde desarrolla esto último, donde puede encontrarse el primer antecedente de la distinción entre esferas autónoma y heterónoma, que Gorz adoptará.<sup>535</sup>

En Illich, la autonomía, como el poder de control sobre la energía<sup>536</sup>, sólo es posible en la *convivencialidad*, que es lo inverso de productividad industrial. “Es la libertad individual, realizada dentro del proceso de producción, en el seno de una sociedad equipada con herramientas eficaces”, “convivencial es la sociedad en la que el hombre controla la herramienta”. Llegar a la sociedad *postindustrial* implica, pues, “que se deben *invertir* radicalmente las instituciones industriales y *reconstruir* la sociedad completamente”, llegar a una “sinergia entre modos autónomos y heterónomos de producción”, según Illich.

Según Illich, en la sociedad postindustrial habrá diversos modos de producción, uno de los cuales es el convivial, y que “la herramienta es convivencial, no el hombre”. Respecto a lo primero, a través de Illich, Gorz se sitúa en una tradición que recorre la literatura de la *sociedad postindustrial*.<sup>537</sup>

Respecto a lo segundo, hay una gran coincidencia entre la idea de herramienta en

<sup>532</sup> *El Capital*, Libro III, Tomo III, p. 272-3.

<sup>533</sup> ILLICH, un exsacerdote repetidamente enfrentado a la curia en su juventud, cobró cierta relevancia durante los años sesenta como crítico de la sociedad industrial, anticipando temas más tarde desarrollados por Toffler e incluso Ulrich Beck. Hay muchas coincidencias vitales entre Gorz e Illich: éste es de origen judío, nacido en Viena en 1926, emigrado durante el nazismo...

<sup>534</sup> 1973, p. 69

<sup>535</sup> BOWRING, *op. cit.*, p. 306.

<sup>536</sup> ILLICH, *op. cit.*, 1974.

<sup>537</sup> Daniel Bell, Alain Touraine, Johann Galtung, Bookchin, Kirkpatrick Sale, Serge Mallet, Radovan Richta, Herman Kahn, Barry Jones, Rudolf Bahro, Toffler (Véase FRANKEL, *op. cit.*).

Illich —“entre el hombre y el mundo ella es un conductor de sentido, un traductor de intencionalidad”<sup>538</sup>— y la sartriana de lo práctico-inerte, de la *práctica pasivizada*<sup>539</sup>. Esta categoría, como ya hemos señalado (cap. 1), se retrotrae a la crítica que Merleau-Ponty lanzó al para-sí sartriano: que hay “una especie de sedimentación de nuestra vida”, que media entre el cogito y la acción, y de cuya resolución depende la autenticidad. En la experiencia vital de Gorz eso remite a la “situación original”<sup>540</sup>. No es arriesgado sostener que la idea de heteronomía en la obra de Gorz traspone a nivel social lo que la “situación original” es a nivel individual; asumiendo ciertas instituciones (la tecnología, la división del trabajo, el mercado y el Estado especialmente) en lo macrosocial, el papel que el complejo tenía en lo microsocial: un límite a la apropiación del mundo.

Para Gorz, el punto de partida es el reconocimiento de la imposibilidad ontológica de la coincidencia del ser individual con el ser social. Hay ciertas actividades, como el amor, que no pueden ser socializadas, son necesariamente íntimas e incompatibles, igual que hay otras, como la producción macrosocial, que no pueden ser totalmente personalizadas, sentidas como algo propio. Hay, al contrario de lo que han supuesto algunos desde el socialismo, una parte de la vida afectiva que es incomunicable, singular, dominio de la subjetividad. Pues bien, la única moral posible es la que parte de la conciencia individual; la moralización, por tanto, significa subordinar la esfera de la heteronomía a la de la autonomía. Tal como había señalado Marx, o se trabaja en la producción material, o se trabaja con dignidad. Hacer las dos cosas pasa por un espacio social discontinuo, basado en dos esferas.

Es importante notar que la idea de sociedad dual propuesta no tiene relación con la dualización social criticada extensamente por Gorz. Más importante aún es ver que esta noción de un espacio social discontinuo se ha mantenido invariable desde entonces. En *Adiós*, donde aparece el par autonomía/heteronomía, el referente explícito es Illich, sin embargo ha sido reconocido por el propio Gorz como la aplicación del método dialéctico sartriano<sup>541</sup>, es decir, como las categorías de *Crítica*, resumidas por el par serie/acción. Años después, en *Metamorfosis*, este último par converge, no sin algún matiz importante, con el par habermasiano sistema/mundo de la vida. O sea, la idea es prácticamente la misma, un punto de encuentro entre diferentes tradiciones sobre el que las categorías básicas del socialismo del primer Gorz y las del segundo varían notablemente.

La esfera de la heteronomía es

“el conjunto de actividades sociales que, porque los productores y los consumidores finales permanecen separados por un gran número de mediaciones opacas, no puede ser autodeterminada ni autogestionada por quienes trabajan en ella. Estas actividades heterónomas deben ser consideradas

<sup>538</sup> ILLICH, *op. cit.*, 1973, p. 43.

<sup>539</sup> BOWRING, *op. cit.*, p. 306.

<sup>540</sup> *Ibid.* p. 207.

<sup>541</sup> *Ibid.* p. 231.

como necesidades que manan —y que proporcionan la base material de— las actividades susceptibles de autogestión”.<sup>542</sup>

A este nivel, la sociedad no se puede autogestionar, es una “gran máquina” que se impone a los individuos. Debe satisfacer funciones, imperativos técnicos, determinando reglas y normas que eliminan la responsabilidad personal. En la esfera heterónoma no hay conducta moral, sólo ejecución. El proceso por el cual la sociedad no es existencialmente habitable tiene que ver con la complejidad y la especialización de las sociedades avanzadas, especialmente con la institución, durante el industrialismo, del trabajo macrosocial a una escala sin igual en la historia.

A nivel económico, hay una evolución irreversible hacia la producción centralizada y especializada, “la heteronomía del trabajo es una consecuencia inevitable de la socialización del proceso de producción”<sup>543</sup>. Es decir, no es sólo una característica de la división y la organización capitalista del trabajo, depende de “la división y la organización de la producción a escala de grandes espacios económicos”. De algún modo, la sociedad postindustrial es un sistema estructurado, exterior a sus miembros, que preestablece unas funciones y condiciones que aseguran su funcionamiento integrado:

“La coordinación de una gran multiplicidad de tareas especializadas exige a su vez procedimientos y reglas predeterminadas, excluyendo las fantasías individuales. El aparato de producción social no puede funcionar más que como una sola gran máquina a la cual todas las actividades particulares se someten”.<sup>544</sup>

Desde el punto de vista del trabajo, incluso en la autogestión de una unidad, el trabajo está determinado desde fuera, especializado y dependiente de una masa y diversidad de saberes, de instituciones y servicios, cobra una existencia puramente *funcional*, dominada por el dinero. Para el trabajador, el sistema es despersonalizante, el oficio resulta externo a quien lo ejerce, es más bien una vía de inserción en el sistema heterónimo de grandes aparatos técnicos, administrativos y científicos.

La libertad existencial, como vimos, depende de la moralización de los niveles de realidad, del reconocimiento en la acción de los fines que uno mismo se da soberanamente.<sup>545</sup> Gorz no niega que las cadencias técnicas o las jerarquías puedan ser suavizadas, que el trabajo heterónimo pueda ser humanizado, “querido”; sin embargo, incluso sin opresión, y más allá del grado de cualificación, hay una parte de alienación<sup>546</sup>, en el sentido de que no da

<sup>542</sup> CP, p. 52, nota 21.

<sup>543</sup> *Ibid.* p. 104.

<sup>544</sup> *Ibid.* p. 105.

<sup>545</sup> El fundamento del existencialismo es que “uno es libre, no en cuanto es capaz de hacer lo que quiere, sino en cuanto es capaz de querer lo que hace” (BOWRING, *op. cit.*, p. 301).

<sup>546</sup> CP, p. 106, ver nota.

a uno la posibilidad de dominar el resultado final del trabajo colectivo en que se inserta. El trabajo macrosocial es heterónomo por definición, es decir, que “el fin o el producto final al que contribuye está fuera de mi control”<sup>547</sup>, que “sus contenidos y modalidades son determinados por imperativos técnicos que no expresan ni la elección ni la apreciación de los individuos”.<sup>548</sup>

Esta postura tiene por supuesto implicaciones morales y políticas importantes, que tratamos con detalle en los siguientes puntos. Por ejemplo, dota al sistema social de un grado importante de autonomía, y, por tanto, de dominio sobre los sujetos. Gorz ha llegado a decir que este poder funcional está libre de crítica, que se legitima funcionalmente<sup>549</sup>. Así, hay una distinción entre *dominio* —imposición de la complejidad social sedimentada, poder funcional— y *poder* personal —imposición consciente de un agente a otro. A diferencia de lo defendido en *Ecología y Política*, y en un espacio de tiempo de apenas tres años, Gorz pasó de sostener que el funcionamiento del macrosistema social es una *decisión político-cultural*<sup>550</sup>, a la idea, en *Adiós*, de que en “una sociedad capitalista envejecida el poder viene predefinido en el organigrama”, que es anónimo.

De un lado, asume tácitamente que el sistema es funcional, y eso quiere decir que el sistema realmente existente, el capitalismo, “es el sistema más funcional para el desarrollo de las posibilidades técnicas”; es decir, la idea weberiana de “que la producción capitalista es sinónimo de aplicación de las técnicas científicas a la producción”<sup>551</sup>. De ahí a sostener que las fuerzas de producción son inapropiadas para el socialismo hay, como hemos visto, un paso. De otro, elude la cuestión de la encarnación del poder económico, la idea de clase dominante<sup>552</sup>. De algún modo, el dominio del capital ya no descansa en las relaciones de producción sino en la “racionalidad del productivismo”, quienes ocupan el poder funcional son simples administradores<sup>553</sup>.

Al respecto, Gorz no niega que la estructura sea una “una invención de las técnicas del poder”; al contrario, el sistema no es un *deus ex machina* trascendente, es un sedimento de acciones serializadas pasadas que, en este caso, dejan el sello capitalista en la máquina social. Pero, en cualquier caso, el autor soberano y último de toda la cadena del capital permanece oculto y difuso en una máquina social a la cual se ha desplazado el poder. Cualquier poder moderno carece de sujeto: “el poder tecnocrático presenta una legitimidad esencialmente funcional”, “las funciones de poder tienen a los hombres”. El poder resulta de la estructuración de un sistema material de relaciones en el que la ley de casos esclaviza a los hombres por intermedio de otros hombres, o, lo que es lo mismo, la esclavitud no puede ser

<sup>547</sup> MT, p. 207, nota 2.

<sup>548</sup> *Ibid.* p. 106.

<sup>549</sup> Esto está desarrollado en AP, cap II.

<sup>550</sup> Este es el término que GORZ utilizaba para criticar la descualificación, EP, p. 77.

<sup>551</sup> ARTOUS, *op. cit.*, p. 84; WEBER, *op. cit.*.

<sup>552</sup> HYMAN, *op. cit.*, p. 292.

<sup>553</sup> GIDDENS, *op. cit.*, 1987, p. 278.

abolida sin abolir el sistema industrial tal como lo conocemos. El *poder personal*, fruto de capacidades y saber, no está en condiciones de ser una alternativa a la *esclerosis institucional*.

Es lógico que esta posición suscite dudas, por cuanto levanta un muro teórico muy difícil de precisar entre la idea de poder y la de dominio<sup>554</sup>. Sin duda hay en ella una convergencia entre postulados weberianos<sup>555</sup> —modernización como burocratización—, durkheimianos<sup>556</sup> —el hecho social como exterioridad en relación a la conciencia individual, —funcionalistas —la máquina autopoiética— y estructuralistas<sup>557</sup>. Según Silva hay incluso una aceptación implícita de la teoría foucaultiana del poder:

“la colaboración social a escala de un gran espacio económico no puede ser consciente y voluntaria. El <trabajador productivo colectivo> de Marx es para cada trabajador individual una entidad tan abstracta como los movimientos de la armada para cada soldado”.<sup>558</sup>

Esto suele doler a los defensores existencialistas de Gorz, que corren un velo al respecto<sup>559</sup>, pero más a los marxistas, por cuanto ven en ello una renuncia a la crítica gorziana al neocapitalismo. Lo último no es del todo cierto; según vimos (cap. 1), en *Moral de la Historia* Gorz estableció una distinción entre crítica externa e interna: la segunda no es aplicable a los individuos insertos en relaciones capitalistas, puesto que su acción no puede ser otra; al contrario, la crítica externa, a la “superestructura de la negación práctica de la praxis adversa”<sup>560</sup>, sí tiene sentido. En este punto Gorz es más coherente que sus lectores, y no niega la posibilidad de la crítica social sistémica, lo que sí parece negar es que el objeto de esa crítica se encarne en un colectivo poseedor del poder. Sin duda Gorz huye del maniqueísmo y a la vez de individualismo metodológico en la explicación social, eso no elimina la lucha de clases pero ciertamente reduce su papel explicativo. La cuestión será saber cómo se incorpora la acción a este esquema.

#### b) Modernidad

La dicotomía, ya lo hemos insinuado más arriba, ha cobrado su elaboración más compleja con el recurso a la distinción habermasiana entre sistema y mundo de la vida. Gorz, a pesar de marcar distancias respecto a Habermas, ha encontrado en éste un referente teórico con qué realizar el paso desde una filosofía política basada en un análisis socioeconómico del capitalismo hacia una filosofía política basada en un análisis sociocultural de la modernidad.

<sup>554</sup> WHITESIDE, K. H., 1997: “French ecosocialism: From utopia to contract”, *Environmental Politics*, vol. 6, núm. 3, pp. 99-124.

<sup>555</sup> GIDDENS, *op. cit.*, 1987.

<sup>556</sup> SILVA, *op. cit.*, p. 74.

<sup>557</sup> COHEN, *op. cit.*, p. 113.

<sup>558</sup> CP, p. 108.

<sup>559</sup> TATMAN Y LODZIAK, BOWRING, *op. cit.*

<sup>560</sup> MH, p. 19.



El tránsito no será nunca completo, y eso tendrá ventajas y desventajas, como iremos viendo.

Gorz adopta, a través de Habermas, la definición weberiana de la “modernización como una diferenciación cultural de las esferas de la vida y una secularización de las actividades que les corresponden”<sup>561</sup>. En este sentido, como para Habermas, es un proceso inacabado, que, además, ha producido sus propios mitos. Gorz señala, además, el surgimiento de motivos irracionales en el propio *proceso universal de desencantamiento* —que es en rigor la definición de Weber. Su originalidad reside en que lleva la cuestión al ámbito productivo:

“la crisis de la Razón es en realidad la crisis de los contenidos irracionales, casi religiosos, sobre los que se ha edificado esa racionalización selectiva y parcial que es el industrialismo, portador de una concepción del universo y de una visión del futuro insostenibles”.<sup>562</sup>

Según la definición de Habermas, la modernidad es un sistema social diferenciado en distintas esferas —administrativa, política, económica, científica, jurídica, cultural y moral—, cada una de ellas con una lógica de acción y criterios de validez propios, así como específicos mecanismos de regulación<sup>563</sup>. Sintéticamente, podemos decir que para Habermas la dialéctica de la modernidad se expresa como una tensión entre la racionalidad sistémica y la racionalidad comunicativa: la primera coloniza progresivamente el ámbito comunicativo, el mundo de la vida, y eso es lo irracional.

Como hemos visto, en la teoría de los tipos de trabajo Gorz describe lo irracional como la intromisión de la racionalidad económica en el ámbito de la autonomía existencial. Es decir, la cuestión no está en los límites de una razón frente a otra, sino en los límites de la razón económica frente al sujeto existencial, se trata de “delimitar la esfera de lo que es racionalizable”. De momento, no tenemos una teoría que no sea la de la razón instrumental. Esta diferencia, fundamental, sobre la que volveremos, se refleja también en otras muchas categorías. Ya hemos comentado el papel de la racionalidad económica en el cálculo del trabajo, veámos la posición de Gorz sobre el proceso de creación de sistema económico.

Una empresa, para ser viable, no debe sólo tener en cuenta los factores productivos “internos”, como la mano de obra o las materias primas, debe también controlar factores “externos”, hacerlos calculables a su gestión. El entorno político, jurídico y administrativo acaban cobrando cierta autonomía respecto de otras actividades y rigiéndose de forma que se hace posible calcular y prever su funcionamiento. Cada organización va especializándose en funciones determinadas y diferenciadas, cada vez más complejas, que requieren un aumento de burocracia y de competencias. Esta extensión de la racionalidad a distintas esferas de actividad tiene que ver, según Gorz, y tal como lo ha visto Habermas, con el enraizamiento

<sup>561</sup> MT, p. 13.

<sup>562</sup> MT, p. 13.

<sup>563</sup> HABERMAS, J., 1988: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus.

cultural del capitalismo. Los agentes implicados en cada organización actúan siguiendo códigos y reglas que hacen fiable la ejecución de la tarea correspondiente, pero que escapan a las motivaciones de cada uno. A esta

“esfera de la heteronomía, o conjunto de actividades especializadas que los individuos deben asumir como funciones coordinadas desde el exterior por una organización preestablecida, [le corresponde] la racionalidad que viene del exterior a una conducta predeterminada y prescrita al actor por la organización que le engloba”.<sup>564</sup>

Desde el punto de vista del individuo, el campo de su responsabilidad e iniciativa, pero más aún la inteligibilidad de la propia entidad, se hace más y más estrecho. Como consecuencia,

“los individuos y los colectivos, complejos por igual, [funcionan] como engranajes de una gran máquina (industrial, burocrática, militar) (...) que, en función de sus dimensiones y del número de sirvientes requeridos, hurta a su personal toda posibilidad de acordar sus actividades por procedimientos de cooperación autorregulados...”.<sup>565</sup>

En el seno de la organización —término que remite al sistema de Habermas— es posible la cooperación, pero no la autogestión. La *colaboración es siempre heterónoma*, los grupos de trabajo, por muy integrados que estén, están subordinados “como engranajes de una máquina que les sobrepasa y les domina”. Con unos términos que nos devuelven a la “solidaridad mecánica” de Durkheim, para Gorz, la integración de los individuos y los grupos en el seno de la sociedad es *funcional*, y el vínculo social entre los individuos, débil.

A pesar de la similitud respecto al par habermasiano de “sistema” y de “integración sistémica”, que el alemán opone a “mundo de la vida” e “integración social”, la idea de sociedad-máquina gorziana tiene más que ver con el concepto sartriano de “totalización en exterioridad de las acciones de los individuos serializados”, que con la sociedad como un sistema autopoietico, que es la noción que Habermas ha heredado de Luhmann. La diferencia entre una y otra, nunca del todo explicitada, se expresa en el rechazo del concepto de integración sistémica. Para Habermas, según Gorz, la sociedad está a un mismo tiempo en lo funcional y lo social, entre lo mecánico y lo intuitivo, no puede coincidir plenamente con ninguna de las esferas, pues siempre se dan acciones no intencionales que no pueden ser integradas en el saber intuitivo, en el mundo de la vida. Para Gorz, sin embargo, hay dos tipos de heterorregulación (o totalización), que engloban la esfera de la razón instrumental.

La heterorregulación *espontánea* corresponde a acciones seriadas no deseadas,

---

<sup>564</sup> *Ibid.* pp. 49-8.

<sup>565</sup> *Ibid.* p. 49.

imprevistas, como la que corresponde al *mercado*, o al tráfico; ahí las acciones carecen de sentido interno para los individuos, cuya intención se aparece externa al resultado, más o menos coherente, final. En este caso no hay propiamente funcionalidad, pues no hay un fin. Por el contrario, la heteroregulación *programada* implica la obervancia de ciertas reglas, de cara a un fin explícito. Esto supone también una distinción respecto a los *instrumentos reguladores* de Habermas, diferenciando los reguladores *incitativos*, como el dinero, el poder, la seguridad y el prestigio, de los *prescriptivos*, las sanciones<sup>566</sup>.

En realidad, el porqué de esta distancia respecto a Habermas no es proporcionado por Gorz. Nuestra hipótesis al respecto tiene dos aspectos. El primero señala que, por un lado, al poner a un mismo nivel el funcionamiento de una empresa y del tráfico —ejemplo que Gorz usa ya en *Moral*—, la idea de un solo tipo de regulación no deja espacio a una crítica política de la economía; es decir, las relaciones de poder se dan de forma muy diversa en un ámbito u otro. Por otro, que Gorz se ve obligado a tomar distancia del papel que Habermas asigna al dinero como regulador económico, noción funcionalista que éste toma de Parsons, y que tampoco permite elaborar una “economía política del sistema”, por cuanto trata este tipo de regulador abstraído de cualquier tipo de relación social de producción, como una simple cantidad objetivamente intercambiable.<sup>567</sup>

La segunda parte de la hipótesis es que Gorz la utiliza para hacer una crítica de la sociedad productivista tanto en el ámbito privado como en el público. La heteroregulación es prescriptiva en el ámbito productivo, incitativa en el doméstico, pero en cualquier caso, regulación. Eso produce una tensión en cuanto a las motivaciones originales. Según Gorz, el éxito profesional, resultado del oportunismo, la competición y la sumisión, será recompensado en una vida privada hedonista y opulenta; las cualidades profesionales, por su parte, están exentas de virtudes personales y la vida privada resguardada de los imperativos de la vida profesional: “la vida profesional y la vida privada son dominadas por normas y valores radicalmente diferentes, contradictorios”.<sup>568</sup>

Esta tensión, según Gorz, confirma la idea del “estuche de servidumbre” weberiano, como un gran complejo industrial y estatal que reduce los individuos a activos económicos, protegidos ante la inseguridad, privados de libertad. Pero a la vez la refuta; según Gorz porque “la expansión de grandes aparatos de heteroregulación programada producirá una escisión cada vez más profunda del sistema social”.<sup>569</sup> Quiere decir que los fines incitativos seguidos por los trabajadores especializados dejan de ser coherentes con la finalidad de las organizaciones en que están funcionalmente integrados, y que la propia esfera heteroregulada se disecciona en la maquinaria industrial-estatal —“grandes máquinas industriales tanto como de máquinas administrativas y de servicios públicos”—, y una esfera

<sup>566</sup> *Ibid.* p. 53.

<sup>567</sup> RIUTORT, B., 2001: *Razón política, globalización y modernidad compleja*, El Viejo Topo: Barcelona.

<sup>568</sup> MT, p. 54.

<sup>569</sup> *Ibid.* p. 53.

civil, autorregulada, en que los individuos persiguen fines irracionales en relación a las organizaciones en que trabajan. Esta falta de sentido director, de coherencia del conjunto, de sentido, es el principio de la crisis.

“En la práctica, toda sociedad moderna es un sistema complejo en que los subsistemas de autoorganización <comunicacional>, de heterorregulación espontánea y de heterorregulación programada interactúan (...), maquinarias administrativas e industriales en que los individuos son llevados a funcionar de manera complementaria, como órganos de una máquina, hacia fines a menudo desconectados de ellos y diferentes de los que son propuestos por su demanda personal”.<sup>570</sup>

A pesar de la extensión del sistema, es evidente que Gorz considera la esfera de la razón comunicativa como parte de la sociedad. Sin embargo, prácticamente no le dedica atención, con lo que parece asumir la explicación habermasiana del papel del lenguaje en la interacción personal. Esto no implica que renuncie al sujeto existencial, como ya veremos, pero sí que en gran medida elude la cuestión de la interacción. Es obvio, en cualquier caso, que la esfera privada, como la pública, forma parte de la heteronomía, en virtud de la forma en que la regulación tiene lugar.

Más abajo mostraremos cómo, en ese estado de cosas, se abre un espacio a la autonomía (tercera parte) más allá del sistema. Veámos qué vías de liberación se abren en su interior.

### 4.3. Liberación en el trabajo

Hemos visto que en la tipología del trabajo hay actividades públicas, que pueden ser racionales o no, y otras privadas. A la vez, hay actividades poiéticas, autónomas, y otras instrumentales, mercantiles. Aplicando el par heteronomía/autonomía a estas categorías, Gorz llega a la conclusión de que el trabajo moderno en sociedades complejas no puede ser vivido como *poiésis*. Este es uno de los temas a los que más se ha dedicado, por cuanto abre un frente con la teoría clásica del socialismo, así como con algún *revival* de la vieja aspiración a la sociedad de productores. Vamos a ver, primero, por qué y en qué sentido no puede haber, según Gorz, liberación en el trabajo; segundo, su crítica a algunas posturas que defienden lo contrario.

---

<sup>570</sup> MT, p. 52.

### 4.3.1. Cuestionando la apropiación del trabajo

#### a) Límites a la apropiación

Hay varias razones por las que el trabajo funcional y la actividad personal no pueden coincidir. La primera es ontológica: la funcionalización de las actividades heterodeterminadas, no puede ser traducida a colaboración social voluntaria. Al estar predeterminadas las relaciones, la ejecución de la tarea no podrá ser vivida como la pertenencia a un grupo. Aplicando los términos de Durkheim, sólo puede haber solidaridad mecánica, la solidaridad orgánica sólo se vive desde fuera.

La segunda es técnica: “no debe haber colaboración voluntaria si la megamáquina debe funcionar”. Esto no excluye que su funcionamiento esté definido por la lógica del capital. La propia forma de la industria responde a la separación capitalista del trabajador respecto de los medios; la industrialización, la concentración técnica basada en la racionalización y economía del trabajo es el antónimo del control obrero:

“la industria es hija del capitalismo, lleva su huella indeleble. No ha podido nacer más que por la racionalización económica del trabajo —que implica necesariamente la funcionalización, que perpetúa en su funcionamiento como una exigencia que fluye en la materialidad de su maquinaria. Nace de la separación del trabajador de *su* producto y de los medios de producir, la maquinaria industrial es necesaria para esta separación, incluso cuando no ha sido concebida para ese fin. Es inapropiable por los trabajadores por su propia naturaleza y así seguirá incluso cuando la propiedad privada de los medios de producción fuese abolida, y, con ella, la primacía del beneficio”.<sup>571</sup>

Es decir, según Gorz, la propia industrialización es un obstáculo a la apropiación del trabajo. La primera razón de ello es que los medios de producción industrial funcionan como capital fijo, es trabajo pasado, muerto (Marx), pasividad activa (Sartre), espíritu coagulado (Weber) que continúa actuando a través del trabajo vivo. La materialidad inerte de la máquina deja una marca inexorable que somete al trabajador. La segunda razón afecta al conjunto de saberes, igualmente inapropiable, que hacen posible la producción. La especialización, la subdivisión de tareas ideada principalmente para dominar a los trabajadores, es reforzada por la mecanización. La “división macrosocial del trabajo”, a diferencia de la parcelación tayloriana, superable gracias a la recualificación y a la incorporación de equipos autónomos, es irreversible:

“la riqueza de las sociedades industriales se apoya precisamente en su capacidad sin precedentes de combinar, por procedimientos organizativos preestablecidos, una inmensa variedad de saberes parciales que sus detentores serían incapaces de coordinar por la vía de un acuerdo mutuo y de la cooperación

---

<sup>571</sup> *Ibid.* p. 72.

consciente, voluntaria, autorregulada”.<sup>572</sup>

*b) condiciones de apropiación*

Por supuesto, esto implica un grado inevitable de alienación. Para que un trabajo sea autónomo hay que evitar la alienación en tres niveles distintos: a) *organización* del proceso de trabajo; b) la *relación con el producto* que el trabajo persigue realizar; c) los *contenidos* del trabajo, es decir, la naturaleza de las actividades que requiere y de las facultades humanas a que apela. A saber, debe ser trabajo autoorganizado, dirigido a un fin que él mismo se ha dado, y que desarrolle a la persona que lo realiza.

Los cambios acaecidos en los procesos productivos —modelo de acumulación, organización, división, mercado de trabajo— hacen imposible la autogestión en el seno de sociedades avanzadas complejas. Según Gorz, no hay forma de satisfacer estas condiciones ni en el escenario más optimista.

Pensemos en el ejemplo de la fábrica de Volvo<sup>573</sup> en Uddevala, Suecia: un modelo negociado de organización del trabajo, en el seno de unas relaciones laborales de concertación, sin casi desempleo, y con la colaboración de la Universidad de Göteborg, encargada de concebir la cadena de montaje. Se establecieron equipos amplios con ciclos de trabajo extensos, con el “trabajo indirecto” (supervisión, mejora) integrado, con un amplio margen para flexibilizar la jornada de trabajo a partir de las necesidades de los trabajadores. Por supuesto, el proceso se hizo mucho más humano. Sin embargo, no tanto como el propio Gorz había predicho en los sesenta.

En Uddevala, la implicación, sin precedentes, concernía a la calidad del producto, no a la definición del mismo ni al fin de su producción; aunque las condiciones de superación de la alienación del trabajo parecían darse —autoorganización cooperativa, desarrollo de competencias, objetivación del trabajo en un producto reconocible—, el fin continuaba siendo la valorización del capital a través de la venta de bienes dirigidos a usuarios individuales solventes. Es cierto que la implicación del trabajador es un peligro para la empresa en tanto dificulta la jerarquía y la robotización, y que, por eso, cuando el empleo cayó —al abrirse Uddevala, en 1989, la tasa de desempleo en Suecia era cuatro veces menor que la que habrá en 1993, cuando cierra— la empresa renunció a experimentos similares. Sin embargo, la humanización se topa con límites objetivos, a tres niveles distintos.

En primer lugar, porque el trabajo en grupos autónomos, aunque puede reducir fuertemente la heteronomía, no la suprime, sólo la desplaza. La función sigue definida desde el exterior, por la organización: si bien es cierto que en el interior del grupo el grado de autonomía es apreciable, la tarea atribuida al grupo continua determinada desde fuera. Retomando la metáfora weberiana: ahora los mecanismos ya no son los individuos, es el

<sup>572</sup> *Ibid.* p. 76.

<sup>573</sup> MP, pp. 60-65.

grupo. La autonomía en el trabajo no se traduce en una autonomía del trabajo, en una soberanía personal, ni tan sólo profesional: “la autonomía formal en las relaciones de trabajo en el seno de un grupo no puede ser de ninguna manera asimilada a la autonomía existencial”.<sup>574</sup>

Segundo, porque la alienación respecto al producto es aún mayor que en el modelo taylorizado. En el trabajo automatizado, no hay intervención sobre el producto, ni siquiera sobre parte de él, apenas sobre el buen funcionamiento de robots que ejecutan ciertas operaciones de parte del producto; ni la naturaleza ni las características del producto dependen del trabajador. El trabajo de los operadores de cadenas robotizadas no es asimilable al de los antiguos oficios: “no tienen el dominio del producto, ni del fin en vista del cual la máquina es utilizada”.<sup>575</sup>

Tercero, por la vivencia del propio trabajo en su contexto. Incluso en la hipótesis de que hubiera control sobre la realización del producto completo, irrealizable en el nuevo trabajo, el trabajador no puede ver en el producto ni la intención de los consumidores finales ni mucho menos la suya propia. Y es que sin “unidad de la cultura técnica y de la cultura de lo cotidiano” no puede desaparecer la alienación. Es decir, incluso en el caso de que la filosofía del *ohnismo* —el trabajador polivalente, soberano y responsable— fuera generalizada, en el nuevo capitalismo, no habría tarea poietica alguna.

Puede argüirse que el nivel de exigencia del esquema gorziano es excesivo. En propiedad, para enfocar el problema del trabajo, descarta una filosofía de la praxis en el seno del sistema. Esto tendrá como consecuencia que, como ha acertado a señalar Bowring, la propuesta política gorziana sea una *filosofía de la micropaxis*, en tanto se centra en el desarrollo de actividades microsociales que sí cumplen las condiciones de apropiación existencial (ver cap. 8). La cuestión es, ¿qué ocurre entonces con la “macropraxis”?, es decir, ¿qué lugar ocupa la política en los centros de producción, más extensamente, en el sistema? De nuevo Gorz más que excluir planteamientos de la democracia industrial lo que hace es omitirlos; sin ser incompatible con el criticismo del sistema, y a fuerza de subrayar la dimensión poietica de la acción, la idea que introduce es que no puede haber política de la autorrealización si ésta se centra en el mundo del trabajo.

Así, la idea de poiesis es una atalaya desde la que señalar límites a la humanización del trabajo. Ahora bien, si echamos la vista atrás, recordaremos que en *Estrategia* (cap. 5) se asumía una lógica de la democratización en forma de “bola de nieve”, como la hemos llamado nosotros, una *exigencia tendencial*, en palabras de Gorz: a medida que la autonomía se extiende, el rechazo a la heteronomía debería radicalizarse hasta cuestionar la propia función productiva. Superar la alienación producida por la división capitalista del trabajo, entonces, significaba superar el modelo de consumo y de civilización capitalista. En un

---

<sup>574</sup> MT, p. 104.

<sup>575</sup> *Ibid.* p. 106.

sentido fuerte, el análisis de la cultura y de lo político era deudor del análisis de la economía política (marxista).

Por lo mostrado en este punto, y por la renuncia explícita de Gorz<sup>576</sup>, la tesis de la exigencia tendencial es descartada, en el sentido de que la autonomía en el trabajo resulta insuficiente sin autonomía cultural, moral y política. Si nos fijamos un poco, se combinan dos tipos de argumentos, ambos con una orientación política. Técnicamente, la apropiación en procesos complejos sólo puede ser parcial. Culturalmente, la apropiación parcial no genera reivindicaciones que cuestionen el capitalismo en su conjunto.

*c) contra la tesis de la reprofesionalización*

Desde la publicación de *Adiós y Caminos* Gorz ha mantenido un encendido debate, a veces crispado, con destacados intelectuales vinculados teóricamente al movimiento obrero, sobre todo con filósofos y sociólogos. De algún modo, éstos continúan pensando que es posible descubrir un sujeto de emancipación social en el ámbito productivo, “obsesión” que Gorz abandona ostensiblemente en 1980, con la publicación de *Adiós*. Toda una serie de sociólogos industriales —como Kern y Schumann en Alemania, M. Cooley en Gran Bretaña, o incluso Piore y Sabel en EEUU— y filósofos del trabajo —Oskar Negt— coinciden en señalar que, de forma similar a lo que ocurrió con los obreros profesionales del XIX, existe en el capitalismo avanzado y posfordista una élite de profesionales en condiciones de convertirse en la vanguardia del movimiento obrero.

Negt, antiguo discípulo de Habermas, por ejemplo, habla de una “nueva caballería”, para referirse al conjunto de los nuevos trabajadores, que podrá poseer “un oficio completo, fabricar un producto completo, expandirse en su trabajo, encarnar el humanismo del trabajo bajo una nueva forma. En resumen, realizar la unidad del trabajo y de la vida, de la cultura del trabajo y de la cultura a secas”<sup>577</sup>. Estamos ante un nuevo trabajador que conoce el ciclo completo de la producción, que desarrolla sus capacidades intelectuales y manuales, que surge de la cooperación con los demás, con responsabilidad, con un poder, según Negt, *estructuralmente político*. Kern y Schumann, yendo más lejos, hacen posible, gracias al trabajo, “el dominio soberano sobre las condiciones de existencia”, e, incluso, “la vocación a emancipar todas las esferas de la sociedad y todo individuo”<sup>578</sup>. Esta tesis concuerda con la de los teóricos de la *intelectualidad de masa* (Negri, Lazzarato, Hardt, Zariffian, que retoman la idea marxiana de *general intellect*). Al final, la emancipación y la autonomía no son una *exigencia tendencial* sino una realidad actual.

Esta idea es asimilada en gran medida por sindicatos y partidos comunistas. Gorz añade el ejemplo del *Colectivo Inox*<sup>579</sup>, cercano al comunismo italiano: el poder obrero ya no

<sup>576</sup> MP, pp. 70-71.

<sup>577</sup> MT, p. 97.

<sup>578</sup> MT, 98; CSE, p. 157.

<sup>579</sup> MT, pp. 99-100.



tiene que ver con la materialidad del trabajo (control del ritmo, habilidad en emplear la máquina), sino con el sistema de gobierno del proceso; el trabajo ya no es una tarea delimitada, es un subsistema de control y regulación, un proceso de trabajo completo; el *obrero de proceso* se enfrenta así a una actividad indiferente del objeto a transformar que, en virtud de la semejanza entre los sistemas de tecnología, independientemente del producto, se encuentran en una situación similar. Es decir, el nivel general de cualificaciones y soberanía aumenta y se extiende, liderado por el trabajador de proceso. La consecuencia es que “la noción misma de sindicato de industria puede desaparecer”, en favor de una clase mucho más compacta y unificada.

Esta visión del nuevo trabajo y del nuevo trabajador presenta diferencias importantes con la de Gorz. Suponen que el modelo de flujo continuo (el que utiliza una química o una eléctrica) se extiende a toda industria; que la formación y la flexibilidad cualitativa se extienden, y que eso redota de soberanía a los trabajadores, finalmente, que la soberanía profesional redunde en lucha política. En resumen, que la inmaterialidad del trabajo es una oportunidad, y no una traba. A pesar de los duros reproches que se han lanzado, lo cierto es que Gorz ha asumido la tesis de la inmaterialidad del trabajo de Kern y Schumann, si bien ya hay antecedentes previos.

En *Estrategia*, y en la línea de otros como Mallet, había defendido que los cambios en la clase obrera no respondían sólo a una lógica del desarrollo técnico, sino a una nueva esencia del trabajo. En sus aspectos técnicos, Gorz siguió la tesis de los innumerables estudios en sociología industrial de los sesenta y setenta<sup>580</sup>: por un lado, la mecanización y la parcelación del trabajo inciden de forma que la autonomía del trabajador de oficio, su dominio sobre el producto, es drásticamente reducida; por otro lado, la aparición de un poder nuevo, ejercido sobre una maquinaria compleja y singular, que requiere nuevas habilidades. Todo esto podría tener repercusiones en la teoría política del movimiento obrero revolucionario, sostenida sobre una idea concreta del trabajo en la Historia. Para Gorz las tiene.

Retomando las ideas marxianas, el capitalismo, según Gorz, introdujo una nueva dimensión del trabajo, el *trabajo abstracto*. La sociedad burguesa, según los términos estereotipados del *Manifiesto Comunista*, instaaura el interés como único vínculo social, los valores y los mitos quedan relegados. La separación del individuo y sus motivaciones implica, en el caso del trabajador, que su trabajo pasa a ser “trabajo en general”, una medida material cuantificable, separada de su personalidad y su particularidad. Esta es una condición *sine qua non* del control de la mano de obra perseguido por el primer industrialismo y, específicamente, por el taylorismo:

“La organización científica del trabajo industrial ha sido el esfuerzo constante por separar el trabajo

---

<sup>580</sup> NAVILLE ET ALTRI, *op. cit.*, p. 485.

constante en tanto que categoría económica cuantificable de la persona viva del trabajador”.<sup>581</sup>

En un principio, la Organización Científica del Trabajo (OCT) tuvo que enfrentarse a la resistencia de la nueva mano de obra, cuya “indolencia” sólo pudo ser resuelta por la asalarización forzada, obligada con sueldos de miseria y la pérdida de los medios autónomos de ganarse la vida. Con esa imagen, extensamente relatada en los primeros capítulos de *El Capital*, Gorz resalta el aspecto innovador y revolucionario de la aparición de la idea de “trabajo”, como algo “que deja de formar parte de la vida y se convierte en medio de ganarse la vida”<sup>582</sup>. El socialismo revolucionario es deudor de esta idea.

La “amoralización” de las relaciones sociales tiene una “carga potencialmente emancipadora”; al substituir todo valor por la relación instrumental, entre los individuos, entre las clases, entre el hombre y la naturaleza, lo que queda es mera fuerza de trabajo, mercancía indefinidamente intercambiable, encarnación de “la humanidad despojada de la humanidad”. En Marx, este trabajo abstracto es el germen del hombre universal: con el maquinismo y la proletarianización el trabajo deja de ser limitado y servil, se expresa como potencia universal, triunfo sobre las necesidades naturales, dominio del trabajo industrial sobre la naturaleza. Es decir, el trabajo abstracto deviene *poiesis*; ése es el paso lógico a través del cual la clase de los desposeídos se convierte en sujeto revolucionario.

Según Gorz, en la utopía marxiana, el proletario se reconoce como sujeto universal bajo dos condiciones. De un lado, el reconocimiento del producto como *su* producto. De otro, el de sus fines como los fines de la humanidad. Veámos qué ocurre en el primer caso.

Uno de los temas en que Gorz más ha insistido desde *Caminos* es que el trabajo material cada vez juega un papel menor en la producción. Una combinación de OCT, de automatización y de terciarización ha destruido el trabajo industrial y el trabajador de oficio, reduciendo drásticamente el volumen de horas ocupadas en el sector secundario, pero también ha cambiado su esencia. Entre el trabajador y el producto final hay ahora un sinnúmero de mediaciones y aparatos, por lo que “el trabajo no implica un cara a cara del trabajador con la materia”<sup>583</sup>, “La densidad sensible del mundo, el trabajo como actividad material ha quedado abolido”.<sup>584</sup> De un lado, eso hace que el obrero polivalente no desarrolle, a diferencia del profesional de oficio, una totalidad de capacidades humanas, puesto que a cada uno le corresponde apenas un parte especializada del conjunto de operaciones, sin capacidad para controlar el producto y sin visión del conjunto del proceso. De otro, porque el trabajador es un operario, dedicado más al control y programación de la máquina que a la transformación directa:

---

<sup>581</sup> MT, p. 35.

<sup>582</sup> *Ibid.* p. 36.

<sup>583</sup> CP, tesis 14.

<sup>584</sup> MT, p. 111.

“Un informático, un técnico de mantenimiento, un operador de industria química o un empleado de telecomunicaciones no pueden vivir su trabajo como la actividad creadora por la que el hombre se apropia de y transforma el mundo sensible”.<sup>585</sup>

El hecho de que el proceso se haya vuelto impermeable a la experiencia vivida socava las bases de la utopía de la apropiación. En resumen, el trabajo no tiene nada que ver con la transformación y creación de los profesionales del XIX.<sup>586</sup> La diferencia es que, según Gorz, no hay tarea poiética, sino funcional. El trabajo inmaterial del *general intellect* no es poiético. Es decir, puede sostenerse simultáneamente que la nueva esencia del trabajo depende del conocimiento social y a la vez que ha aumentado la desafección con relación al trabajo.<sup>587</sup>

Si antes hemos señalado que Gorz, a pesar de los pesares, adopta la definición de trabajo inmaterial proporcionada por la nueva sociología industrial, tres cuartos de lo mismo ocurre con la del *general intellect*. La diferencia está en que, ante un trabajo inmaterial y abstracto, la capacidad de la actividad práctico-sensorial impresa en el mundo material se realiza fuera del trabajo profesional. Incluso los propios trabajos de Kern y Schumann demuestran que la competencia técnica (e intelectual) y la cualificación no dan lugar a capacidades que puedan “ser materializadas en realizaciones específicas” en el trabajo.<sup>588</sup> La paradoja radica en que si bien la capacidad de desplegar capacidades autónomas queda restringida a una pequeña parte de los trabajadores en los sectores punta, las posibilidades de plasmar la capacidad en productos tangibles es mayor en economías menos desarrolladas.

El mayor error, según Gorz, está en la irresponsabilidad en que incurren quienes, aplicando la categoría de trabajo-poiésis (o incluso *praxis*, como a veces hace Negt) a actividades que no lo son, incitan a los trabajadores a considerar su ocupación como un “lugar de realización personal”. Según Gorz no hay poiésis porque no hay conexión entre la vida y el trabajo, porque el producto no ejerce esa mediación, a diferencia de lo que ocurría con los oficios:

“El trabajo ha desaparecido porque la vida se ha retirado del universo. Ya no hay nadie (...), durante la jornada de trabajo se ha impuesto esa ascesis que es la represión del yo en su experiencia sensible: se ha producido en la existencia como puro intelecto, eliminando, reprimiendo otro tanto las perturbaciones potenciales de su función, todo lo que está en relación viva con el mundo vivido en y por su cuerpo (...). No queda más que actividad puramente intelectual, o incluso mental”.<sup>589</sup>

Es indudable que Gorz abusa de la metáfora. En cualquier caso, quiere señalar que

---

<sup>585</sup> CSE, p. 140.

<sup>586</sup> CSE, p. 116.

<sup>587</sup> CP, p. 76.

<sup>588</sup> CSE, p. 119.

<sup>589</sup> MT, p. 111.

para el operador no consta nada, no hay un producto material, nada realizado. Por supuesto, está pensando en una fábrica completamente dirigida por un ordenador, en que el operario (ya no obrero) se relaciona con la producción a través de símbolos en su consola. Y en este sentido es obvia la influencia de la filosofía de Husserl y de la Escuela de Frankfurt: la dominación de la naturaleza se resuelve en una negación de todo lo que no sea cálculo, sólo existen como “verdad” las propiedades matemáticas, el resto es “subjetividad”. Y esto se convierte en un nuevo abuso, por cuanto es exagerado reducir el trabajo a la relación instrumental con el producto.

Ya insinuamos, en relación con el posfordismo, que incluso en los trabajos más alienantes hay una continuidad entre las prácticas instrumentales y las comunicativas en el seno de la producción<sup>590</sup>. Ciertamente Gorz se fija más en la relación subjetividad-producto que en la relación productor-productor, probablemente por esa obsesión no del todo justificada en fundar la evidencia del mundo de la vida en la relación corporal con la materia, dejando a un lado la cuestión del reconocimiento social (y a pesar de que es ahí donde sitúa su “complejo original”).

Veamos ahora qué ocurre en relación a los fines externos del trabajo. Ya comentamos que Gorz establecía una relación causa-efecto entre la productividad de los sectores punta, y de la élite del trabajo, de un lado, y la precariedad y el desempleo, de otro. La tesis de la reprofesionalización oculta, según Gorz, está relación,

“hace falta decirle también que su trabajo conduce a que haya cada vez menos trabajo para los otros, y que, con seriedad, no puede hacerse un trabajo que lleva a la eliminación de trabajo y, a la vez, exaltar el trabajo como una fuente esencial de identidad”.<sup>591</sup>

El conservadurismo y el corporativismo obrerista<sup>592</sup> ha dejado paso a críticas más moderadas, pero, en cualquier caso, Gorz señala la coincidencia en que la propaganda de esta élite profesional la hayan realizado sindicatos al mismo tiempo que gobiernos como el de M. Thatcher. La idea de la “apropiación colectiva de los medios de producción” suponía, que el trabajador podría reconciliarse con su trabajo, pero también con su *función*, “realizar la coincidencia de los fines individuales con los colectivos, de los intereses de cada uno con los de todos”<sup>593</sup>. Con la estructura postfordista del empleo y con la estructura de consumo eso ya no es posible. De todo esto Gorz concluye que la liberación del trabajo debe preceder a la liberación en el trabajo. La postura opuesta, defendida por Negt, reza que las capacidades autónomas de que depende el libre desarrollo de la individualidad dependen a su vez del desarrollo previo de las capacidades creativas:

<sup>590</sup> EVANS, *op. cit.*, p. 429; POWER, *op. cit.*, p. 481, señalan algo parecido.

<sup>591</sup> CSE, p. 160.

<sup>592</sup> CP; CSE, p. 158.

<sup>593</sup> MT, p. 56.

“si el proyecto cultural no es parte integrante de lo que permanece determinante para la unidad y el sentido de una vida humana, o sea, la producción material (...), entonces la sociedad continuará empobreciéndose culturalmente, incluso si reduce la duración del trabajo pesado drásticamente “. <sup>594</sup>

Se asume en esta posición, según Gorz, que uno sólo puede ser sujeto de una redefinición cultural de su trabajo cuando éste ha sido transformado en *poiésis*. Es una concepción materialista estricta que hace insoluble el problema, que cierra las posibilidades de liberación a los trabajadores que no pueden, ni subjetiva ni objetivamente, desarrollar sus facultades práctico-sensoriales en el trabajo, y, que, por tanto, no serán aptos para vivir el ocio de forma creativa. Esta posición, según Gorz, se basa en la filosofía de la praxis. Cuando Gorz sostiene que

“El verdadero trabajo es en suma aquel que realizamos cuando, precisamente, no estamos <en el trabajo>. Pues no hay espacio social en que el <verdadero trabajo> –trabajo autónomo, por sí— pueda, desplegándose, producir la sociedad e imprimirle su marca. Es ese espacio el que hay que crear”. <sup>595</sup>

...apuesta por una filosofía de la *poiésis*, más que por una de la *praxis* <sup>596</sup>. Y acaba con la utopía del trabajo.

En la filosofía marxiana de la Historia el trabajo tiene en sí su propio fin, la producción de lo no necesario, expresada en el excedente. Esta condición del trabajo, unida al estado de mera supervivencia de la clase suponen una contradicción de la que surge la conciencia de clase y el sometimiento obrero del control productivo. En ese movimiento, los obreros cualificados asumían el liderazgo en cuanto se sentían capaces de dirigir todo el proceso de producción, algo que experimentaban en su quehacer diario. <sup>597</sup> Su legitimidad bebía a la vez de dos fuentes: de un lado, del estado de miseria de la masa proletaria, cuyas esperanzas de mejora dependían de un alianza con los obreros; de otro, del dominio de la naturaleza por la mano del hombre, que representaba sobre todo el versátil obrero de oficio.

La cultura común — una cosmovisión compartida en la condición obrera por lo demás muy plural— venía de la conciencia de su mismo poder poiético, en que se afirmaba una inteligencia manual informalizable. El oficio (*métier*), para el obrero, es el poder soberano del hombre sobre la materia. De aquí surge la tendencia presente siempre en el movimiento obrero a la glorificación del trabajo. Un trabajo en el cual se identificaban quienes, detentando el poder técnico, la fuente de toda riqueza, aspiraban a transformarse en poder

<sup>594</sup> OSKAR NEGTE. cit. en CSE, p. 120.

<sup>595</sup> CSE, p. 120.

<sup>596</sup> La *praxis* (generalmente traducida por acción), según Aristóteles, es una actividad que encuentra en sí su propio fin; la *poiésis* (producción, fabricación), es la actividad cuyo fin es un objeto que ella misma engendra.

<sup>597</sup> 1990b: “The New Agenda”, *New left review*, núm. 184, pp. 37-46

político alternativo a la burguesía<sup>598</sup>.

Los argumentos expuestos arriba son la negación del poder obrero, el fin del hombre marxista, de la unificación de la condición técnica de la dominación sobre la naturaleza y del libre desarrollo de la individualidad. Como hemos visto, y en contra de la tesis de Lukács, la reificación del trabajo no surge sólo de la mercantilización, viene también de la división del trabajo y del comercio a escala mundial. Es un proceso que, en último término, remite a la lógica de la racionalidad económica, a la necesidad de formalizar la prestación laboral para poder realizar previsiones, y que, por tanto, tiende a separar la personalidad del trabajador del trabajo.

“Con la destrucción del oficio, la cultura obrera y la dignidad del trabajo estaban condenadas a desaparecer”<sup>599</sup>, como el sentido universal de una ética del trabajo sólo apta para la élite. Y como un modelo sindical. Según Gorz, las revueltas obreras del periodo 65-75 fueron la expresión de una quiebra entre los obreros productores y la masa de los trabajadores-consumidores. Para estos últimos, se trataba más de preservar su personalidad del trabajo taylorizado, que de preservar su identidad como productores<sup>600</sup>. He aquí una consecuencia irracional de la organización científica del trabajo: lo hemos visto, la heterorregulación programada, basada en los consumos compensatorios y en la extensión de valores hedonistas (confort, disfrute inmediato, menor esfuerzo), reclamaba a la vez una ética del trabajo en la fábrica, negada fuera de ella. El productivismo obrerista, la idea de “que es trabajando lo más posible como mejor se servirá al interés de la colectividad y al mío propio”, en el capitalismo avanzado es una ideología al servicio de la patronal.<sup>601</sup> La insistencia gorziana en el cambio de modelo sindical debe entenderse en relación a este discurso, ya que no puede haber solidaridad a partir de una ética de este tipo: “los sindicatos amenazan con convertirse en una especie de compañía mutua de seguros para la categoría relativamente reducida y privilegiada de los trabajadores estables”.<sup>602</sup>

La nivelación entre las ideologías del trabajo de la izquierda y la derecha es, en cualquier caso, arriesgada. Tiene la virtud, a nuestro juicio, de arrojar dudas muy serias sobre la obsesión en idealizar la labor productiva, y en mostrar qué condiciones debe cumplir aquella actividad sobre la que gire una política de la realización. Este es un logro de la posición de Gorz, valiente por cuanto es una carga de profundidad a la utopía clásica del marxismo y a buena parte del ideario de la izquierda tradicional. Sin embargo, Gorz permanece dentro de los términos clásicos en un grado mayor del que aparenta. Si nos fijamos en su argumento, el eje de la cultura obrera ha sido la conciencia del poder político, un poder que se correspondía bien con la experiencia directa del oficio así como con las

---

<sup>598</sup> CSE, p. 155.

<sup>599</sup> MT, p. 78.

<sup>600</sup> *Ibid.* p. 80.

<sup>601</sup> *Ibid.* p. 93.

<sup>602</sup> *Ibid.* p. 92.

esperanzas de la masa proletaria. Esta es una aportación interesante a la teoría de la cultura obrera, probablemente imprescindible. No obstante, es lógico que si se sitúa en el centro de la explicación no haya cultura obrera posible en el capitalismo avanzado.

Sin embargo, puede ser una visión excesivamente parcial, debida quizás al predominio de la visión marxiano-hegeliana de la praxis sobre los problemas cotidianos del trabajador. En ese sentido, la crítica gorziana es útil contra los dinosaurios de la izquierda, pero insuficiente contra posturas más heterodoxas. Offe<sup>603</sup>, por ejemplo, ha mostrado que la clase obrera puede identificarse en función de una lógica propia de la acción colectiva, basada en una identidad colectiva formada dialógicamente y en valores más que intereses. Gorz está de acuerdo en esto último<sup>604</sup>, además, ya hemos indicado que destaca el papel del trabajo como fuente de identidad; sin embargo, si recordamos, lo hace en relación a la naturaleza del producto (*poiésis*) o a su papel en el organigrama social *qua* estructura (*función*), no en relación al discurso colectivo, a la mediación entre productor y productor. Esta es una cuestión ineludible que Gorz no acaba de afrontar.

#### 4.3.2. Posibilidades de humanización

Hemos visto que en una sociedad compleja la heteronomía no puede ser eliminada del todo, siempre persiste la funcionalización y la especialización, algún grado de alienación. Por supuesto esta es una postura arriesgada, toda vez que un proyecto político emancipatorio, basado en este caso en la idea de *poiésis*, no es realizable en el seno de la empresa, del sistema. Esto choca de frente con la teoría de la democracia industrial y de la sociedad del pleno empleo, enfocada a ganar espacios de autonomía económica. Gorz ha llegado a sostener que la relativa humanización del trabajo que implica el posfordismo puede ser incluso un retroceso, puesto que en un momento en que “la relación de fuerzas [es] desastrosa para los asalariados y sus representantes”<sup>605</sup>, la responsabilidad de la buena marcha de la empresa recae sobre los trabajadores, cuando menos poder tienen para cuestionar las estructuras de poder.

Con el tiempo, Gorz se ha visto en la necesidad de suavizar su discurso en este sentido y de señalar su aprobación por la democratización del trabajo, incluso con propuestas radicales como las que defendió en los sesenta y setenta. Entonces se luchaba por reducir o estabilizar la tasa de explotación, “vigilando que el costo de la mano de obra represente una proporción al menos constante del coste de producción, sea cual sea la evolución de la

<sup>603</sup> “Dos lógicas de la acción colectiva”, en 1992: *La gestión política*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social. Hobsbawm y Thompson también han subrayado la cuestión de la identidad como un punto central de la cultura obrera.

<sup>604</sup> Siendo los valores del movimiento obrero: solidaridad, equidad, fraternidad, la oposición a la lógica de la competencia; MT, p. 94.

<sup>605</sup> CORIAT, *op. cit.*, 1991, citado en MP, p. 58; Gorz ha mantenido una postura similar en *Adiós...*, en relación a los “*delegati di cottimo*”.

productividad y de la ocupación”; contra el paro, “evitando inversiones lucrativas por sustitución de empleo”<sup>606</sup>; por la dignificación del trabajo, con la “supresión de tareas no cualificadas”, el “control del trabajador del sector del ciclo productivo entero”, la “reconquista obrera de la escuela”<sup>607</sup>.

Hoy día podemos leer que las tareas pueden “ser recualificadas, recompuestas, diversificadas, de manera que ofrezcan una mayor autonomía”<sup>608</sup>; “la heteronomía no es necesariamente un purgatorio”<sup>609</sup>; el “trabajador colectivo productivo” puede conquistar poderes de autodeterminación, “el trabajo puede ser cautivante y estimulante”<sup>610</sup>; “el trabajo industrial puede ser <humanizado>, es decir, determinado y autogestionado en su *cómo*, (...) las máquinas pueden ser concebidas y adaptadas de manera que crezca *el margen de autodeterminación* dejado al obrero y hacer el trabajo estimulante, las relaciones de trabajo cooperativas”<sup>611</sup>; la liberación, siempre parcial y relativa, en el trabajo, es la clave de una lucha a llevar a cabo; “el trabajo, sus resultados, sus finalidades, las condiciones y relaciones del trabajo deben poder ser autodeterminadas y negociadas por los propios trabajadores”; “cuanto más apremiante es el trabajo por su duración y su intensidad, menor es la capacidad del trabajador de concebir su vida como un fin en sí misma, fuente de todo valor”.<sup>612</sup>

Sin duda puede señalarse críticamente que Gorz apenas ha dedicado atención a estas cuestiones, máxime si las comparamos con sus esfuerzos en la crítica de la utopía del trabajo, de la reprofesionalización o del sindicalismo de la posguerra. Sin embargo, no hay motivos para pensar que esté en contra de la democracia industrial, más bien todo lo contrario, como se hace evidente por el papel dado a los trabajadores en la definición de las políticas del tiempo liberado (cap. 8). La diferencia está en otro punto: en la sociedad compleja, a diferencia del neocapitalismo, cualquier mejora de este tipo transcurre siempre en el terreno de la heteronomía, su autonomía es formal.<sup>613</sup>

Eso no significa que exista una oposición tajante entre los dos ámbitos, las dos esferas: “aquella repercute sobre ésta, pero sin jamás reabsorberla”<sup>614</sup>. En sus últimos trabajos, y en la medida en que ha incorporado un análisis global sobre la modernidad (Giddens, Touraine; ver cap. 7), Gorz ha modificado su visión del sujeto dentro del marco categorial heteronomía/autonomía, de forma que la separación entre una y otra adquiere algún matiz nuevo. La idea central sigue fija en Marx, pero con alguna matización importante:

---

<sup>606</sup> EON, p. 57.

<sup>607</sup> EP, p. 77.

<sup>608</sup> MT, p. 119.

<sup>609</sup> CP, p. 107.

<sup>610</sup> MT, p. 77.

<sup>611</sup> *Ibid.* p. 73.

<sup>612</sup> *Ibid.* p. 148.

<sup>613</sup> *Ibid.* p. 219-221.

<sup>614</sup> *Ibid.* p. 120.



“La libertad, que el desarrollo histórico les ha *dado* [a los individuos] como un conjunto de capacidades, esta libertad va a *adueñarse de sí misma* por la *revolución reflexiva*, es decir, por el retorno del sujeto sobre sí mismo. Es así cómo hay que comprender la distinción que hizo Marx entre el pleno desarrollo de los *individuos* y el libre esparcimiento [*épanouissement*] de las *individualidades* en aquello que él llama las <actividades superiores>, actividades que él sitúa en el <*tiempo disponible*>”.<sup>615</sup>

Esta distinción tiene por objeto abrir un espacio conceptual a la autonomía dentro de la heteronomía —pleno desarrollo del individuo— sin confundirlo con la autorrealización —esparcimiento de la individualidad. Estas ideas, que Gorz sitúa en los *Grundrisse*, permiten introducir la idea de reflexividad como trasfondo de la actividad libre, y al mismo tiempo ubicar el surgimiento de la libertad en los intersticios entre ambas esferas. Esto es importante en la medida en que da un soporte histórico a la aparición del individuo moderno libre, a diferencia de usos previos de la metáfora de los dos espacios, en que la posibilidad de autonomía se presuponía.

La revolución reflexiva, existencial, media entre ambas esferas, es una de las fases dialécticas de la historia. La vivencia de una cierta autonomía, por limitada que sea, “es suficiente para que la autonomía existencial sea sentida como una posibilidad contrariada por la organización social”.<sup>616</sup> Eso es lo que señalan, por ejemplo, Kern y Schumann, de los que Gorz hace una lectura excesivamente parcial, si bien ajustada. No es del todo justo reducir el análisis de Kern y Schumann a la tesis de la reprofesionalización y a su evidente optimismo —“si se tiene la voz cantante en el sector industrial, se ocupa un puesto clave en la sociedad”—,<sup>617</sup> puesto que ésta es sólo parte de un análisis mayor que tiene en cuenta cambios en las relaciones laborales y la segmentación de la mano de obra. Veamos que señalan:

“siempre que se logre un mayor desarrollo de la personalidad en el proceso laboral (...) se podrán elevar también los requisitos para una acción autónoma fuera del trabajo”(…).“Es pues, la política integrada la que, en tanto que arrincona el imperio de la necesidad, podría hacer a partir del imperio del tiempo libre el de la libertad”<sup>618</sup>

No parece una trivialidad utilizar las categorías de heteronomía/autonomía en este sentido. Una cuestión que queda pendiente, a primera vista, es la de la repercusión inversa. Cierta autonomía es posible en la producción macrosocial, pero también en las actividades

<sup>615</sup> MT, p. 120, como siempre las cursivas son originales del texto.

<sup>616</sup> *Ibid.* p. 127.

<sup>617</sup> KERN Y SCHUMANN, *op. cit.* p. 372.

<sup>618</sup> KERN Y SCHUMANN, *op. cit.* pp. 373-4.

autónomas puede haber cierta heteronomía, incluso si la heteronomía se ciñe al Estado y la industria. Según nuestra lectura, y como ahora veremos, la regulación del sistema social que asume Gorz implica que el ámbito privado también está heterorregulado. Este es un tema que Gorz no plantea en estos términos, pero tiene sentido pensar que la totalización externa de las series no afecta sólo a la infraestructura física de la sociedad, sus aparatos y técnicas, también se plasma en costumbres, mitos, asunciones, en definitiva, en la cultura en general.

Ya podemos ir concluyendo la posición gorziana sobre el trabajo: en sociedades complejas, en el presente, “ni la posibilidad material ni la capacidad subjetiva de una transformación del trabajo en actividad autónoma existen”. La idea de *poiésis*, leída en clave existencialista, es la criba por lo que pasa la teoría del trabajo; la autonomía personal y de elección soberana es la idea normativa:

“es esta aspiración al desarrollo personal en una actividad no alienada lo que fundamenta la crítica del trabajo en el sentido filosófico del término. Pero en tanto el funcionamiento de sistemas sociales complejos no pueda en ningún caso corresponder a las evidencias intuitivas de la experiencia vivida, tanto el trabajo exigido por sistemas económicos complejos no podrá jamás coincidir con el sentido vivido que tienen las actividades autónomas”.<sup>619</sup>

La única vía para la reapropiación del trabajo, enfocada desde una filosofía de la realización, sería una imposible e indeseable vuelta a la economía a pequeña escala. Ahora bien, ¿qué papel queda reservado a la política? Podemos concluir, de lo visto hasta ahora, que el imperativo técnico queda disociado de lo moral. Un proyecto político de la autonomía, por tanto, debe desarraigarse del trabajo sistémico, en tanto la responsabilidad técnica no basta para fundamentar “un humanismo o una moral, o el sentido de la vida”.<sup>620</sup> El trabajador,

“Sólo puede asumir su responsabilidad política si se despegas de su trabajo, lo cuestiona y se cuestiona a sí mismo en su función y su identidad profesionales. No puede adquirir y desarrollar en su trabajo esa capacidad de cuestionarse políticamente: supone una cultura más vasta que la cultura técnica, de centros de interés, de actividades que sobrepasan el rol profesional, una vida que no es enteramente proveída por el trabajo, o sea, todo lo contrario de su identificación con el trabajo, a la función propia de los técnicos burócratas imbuidos en su trabajo”.<sup>621</sup>

Hasta bien entrados los ochenta, Gorz aún apuesta por el papel del sindicalismo en ese proceso: eso sí, una especie de sindicalismo de nueva generación, tal como hacía décadas atrás. Un sindicato con dimensión cultural, que ponga en cuestión pública el máximo de

---

<sup>619</sup> CSE, p. 125.

<sup>620</sup> MT, p. 109.

<sup>621</sup> *Ibid.*

dimensiones posibles del trabajo: su finalidad, la oportunidad, la justicia, las consecuencias, etc., de una producción o de una elección técnica. Sin embargo, una nueva política debe aspirar a superar el trabajo-empleo, y a crear nuevas relaciones de cooperación y vías de socialización más allá de la necesidad del mundo del trabajo. Lo que ocurre en el ámbito productivo no tiene por qué ser injusto, hay que “circunscribir estas tareas mediante reglas precisas en un espacio social específico”.<sup>622</sup> sin embargo, “no es el espacio de lo moral”. Para Gorz, pues, la única filosofía moral tiene que ver con la autorrealización, la justicia no tiene que ver con los fines en sí, como si la formalización de las relaciones laborales no tuviera que ver más que marginalmente con lo moral.

Por eso la relación justicia-moral en el ámbito productivo no queda bien resuelta excepto si distinguimos dos tipos o niveles de justicia, una, de tipo ontológico, que tiene que ver con la realización individual; otra, de tipo socioeconómico, que tiene que ver con las condiciones de trabajo. Esta última, en la criba realizada gracias al concepto de *poiésis*, queda en un segundo plano respecto a una política de la realización que Gorz llamará *Política del Tiempo Liberado*. Podríamos suponer que los criterios de justicia en el ámbito productivo ser definidos formalmente, sin entrar en cuestiones ontológicas, al estilo de la teoría rawlsiana: una filosofía política sin poder, una filosofía moral sin sujeto. Pero esto plantea problemas.

Si asumimos una idea de justicia como imparcialidad, igual que se trata de justicia como reciprocidad, no se nos explica cómo el reconocimiento y la formalización de normas y derechos tienen lugar, *no hay un vínculo entre el derecho y la acción*. El marco en que las relaciones sociales de producción tienen lugar cambia con relación a las luchas por el reconocimiento de los agentes y en su capacidad para traducir en el espacio público sus intereses y expectativas. Hay que pensar que es en ese ámbito donde se dirime qué es lo *socialmente necesario*, qué es funcional la máquina social, en qué sentido los aumentos de productividad liberan de tiempo. Es una lástima que Gorz no haya utilizado su prometedora teoría del trabajo moderno para analizar el funcionamiento del sistema, y dilucidar cómo los requisitos de publicidad, racionalidad, reciprocidad y codificación son resueltos en la acción.

---

<sup>622</sup> *Ibid.* p. 106.

## Capítulo 5

### La crisis ecológica

Una de las condiciones para la apropiación del trabajo se refiere al sentido y la finalidad del producto: qué tipo de necesidad se dirige a satisfacer, a qué modelo social corresponde tal necesidad. A raíz de los temas que Gorz tocó durante los setenta, también podríamos añadir: qué tipo de subproductos se generan en el proceso, o si el proceso es o no es reproducible por todos, para todos, y durante un tiempo indefinido. Estas son básicamente las principales cuestiones de que trata el ecologismo político.

Ya comentamos que Gorz ha sido uno de los pioneros en el ecologismo político, y más concretamente, en el ecosocialismo, que sus tesis al respecto han sido y son aún en buena medida referentes del pensamiento verde de izquierdas (especialmente en el anarquista). En el contexto francés, el que no suele usarse el término “ecosocialismo”, Gorz, junto a René Dumont, dieron al primer ecologismo de izquierdas un cariz utópico. En 1981 nace la primera coalición arcoiris en Francia, más allá del PCF de Marchais y de la socialdemocracia de Mitterrand; unificada en 1984 como *Les Verts*. En aquel momento, Guattari<sup>623</sup> y Juquin<sup>624</sup>, al poco expulsado del PCF, llevan el liderazgo teórico, representado posteriormente en el partido verde de Brice Lalonde *Génération Écologie*. En los noventa el ecólogo Paul Déleage<sup>625</sup>, y Alain Lipietz, el regulacionista, son la cabeza visible de la teoría verde en Francia<sup>626</sup>. En general, y más allá del contexto francés, Gorz forma, junto con Bookchin, Illich, Hazel Henderson, Karl Hess, Amory Lovins y E.F. Schumacher, el primer esfuerzo serio por enfocar la ecología desde el punto social<sup>627</sup>.

Durante los ochenta, y más aún en los noventa, estas cuestiones han pasado a ocupar un lugar marginal en la obra de Gorz, al menos en comparación con las relativas a la cultura del trabajo. Sin embargo, puede demostrarse que se mantienen en el pensamiento gorziano

---

<sup>623</sup> GUATTARI, F., 1996: *Las tres ecologías*. Madrid: Pre-Textos.

<sup>624</sup> 1993: *Manifiesto ecosocialista. Por una alternativa verde en Europa*, Madrid: La Catarata.

<sup>625</sup> Director de la revista *Socialisme, Écologie et Politique*.

<sup>626</sup> WHITESIDE, *op. cit.* p. 99.

<sup>627</sup> LUKE, T. W., 1997: “Social Ecology as Critical Political Economy”, *The Social Science Journal*, vol. 24, núm. 3, pp. 303-315.

elementos suficientes desde los que analizar en profundidad la relación que se establece entre las sociedades modernas y el entorno natural. Eso es lo que intentaremos hacer en las siguientes páginas.

A principios de los ochenta, cuando *Adiós* ya estaba en las calles, la traducción inglesa de *Ecología y Política* y de *Ecología y Libertad* salió a la calle en su solo volumen titulado *Ecology as Politics*. El libro rápidamente puso a Gorz entre los referentes del ecologismo de izquierdas al otro lado del Atlántico, lo que por otro lado abrió también un debate con otros pensadores de la línea ecologista. Cuando uno descubre la violencia verbal explícita en la réplicas y contrarréplicas entre Gorz, Castoriadis, Bahro, Bookchin, descubre también una buena razón para explicar por qué no ha emergido antes un ecosocialismo fuerte, o que la Nueva Izquierda no pudiera hacer frente al neoconservadurismo en los ochenta. La crispación no debe, en cualquier caso, oscurecer la riqueza del debate. Para intentar situar el pensamiento de Gorz en este campo vamos a recurrir a las críticas que Bookchin, un célebre ecologista anarquista canadiense, lanzó contra *Ecología*, depurando en lo posible las descalificaciones *ad hominem* y los reproches peor intencionados.

Por su parte, Murray Bookchin había integrado a principios de los setenta anarquismo y ecologismo. Su teoría de la sociedad postescasez, amén de ser un alegato del asambleísmo, se dirigía especialmente contra los marxistas. A raíz del cambio tecnológico, según Bookchin, “un cuerpo teórico que hace un siglo era liberador se ha convertido en una camisa de fuerza”<sup>628</sup>. Bookchin, erróneamente, pensó que Gorz que formaba parte de la “vieja moralla (...) del partido de vanguardia y la dictadura del proletariado”,<sup>629</sup> y adoptó una postura defensiva frente a la síntesis gorziana.

En esencia, la obra de Bookchin comparte con la de Gorz más de lo que le gustaría reconocer. Según él, vivimos en una sociedad de la abundancia, que despilfarra las potencialidades tecnológicas, y para la que, pudiendo solventarse objetivamente los problemas de justicia (en el sentido de que técnicamente es posible eliminar la miseria), llega la hora de la libertad, ejemplificada por los acontecimientos de mayo/junio del 68; la autogestión es leída en clave de autonomía/heteronomía, apostando por un modelo descentralizado, y, por supuesto, el sujeto de cambio debe despojarse de su condición de obrero, porque no todas las formas de opresión tienen que ver con la propiedad: también están las de la familia, el Estado, el patriarcado.

A pesar de esto, se dan diferencias de fondo. Por entonces, Bookchin adoptaba una visión casi romántica del pasado, en forma de *sociedad orgánica* sin relaciones de poder, que cabe recuperar después de siglos de *sociedad jerárquica*. Además, siempre ha defendido que la teoría política debe partir de una dialéctica de la naturaleza, en el sentido de que la organización social debe imitar las relaciones cooperativas que definen el funcionamiento de

<sup>628</sup> 1974: *El anarquismo en la sociedad de consumo*, Barcelona: Kairós, p. 173.

<sup>629</sup> *Ibid.* p. 167.

los ecosistemas, y eso erradicará la destrucción del medio, puesto que “la dominación del hombre por parte de la naturaleza deriva de la dominación del hombre por el hombre”. De aquí surge su filosofía de la *ecología social*<sup>630</sup>. En su haber tenemos que poner con mayúsculas que su insistencia en que toda ecología es social se enfrentaba al dominio de una visión intimista en el ecologismo norteamericano, enfocado hacia una armonía interior de origen natural, supuestamente distorsionada por la sociedad moderna, o más frecuentemente, por la sociedad a secas. Para Bookchin, por contra, no hay equilibrio sin reestructuración social, sin una confederación de ecocomunidades basadas en la democracia directa.

Según el anarquista, “*Ecología Política* de Gorz es decepcionante”<sup>631</sup>, “contiene algunos de los peores, aunque de moda, prejuicios del movimiento ambientalista, decorados al gusto con terminología marxiana”, “un síntoma de la crisis del radicalismo moderno”.<sup>632</sup> Vamos a destacar algunas de sus críticas y a partir de ellas profundizaremos algo más en el ecologismo político en Gorz, incluyendo sus comentarios más recientes al respecto. Recordemos brevemente a qué ideas se refiere (ver cap. 2).

Según Gorz, el modelo de crecimiento capitalista vive una crisis (estamos en los setenta). Esta crisis es a la vez del modelo de acumulación, y del modelo industrialista *per se*. Es decir, es a la vez una crisis de sobreacumulación y de reproducción, debida a la creciente carestía de recursos de tipo natural —el factor tierra de la economía política clásica—, resultado de la crisis ecológica. Si bien la crisis ecológica agrava la crisis del capitalismo, éste puede encontrar incluso una nueva fuente de negocio en la mercantilización de bienes de tipo natural cada vez más escasos, o en la creación de sustitutos artificiales que den respuesta a las necesidades que el propio capital crea. La gestión de un ambiente empobrecido, un *tecnofascismo*<sup>633</sup>, es la salida más probable a los límites al crecimiento. La alternativa está en conseguir la equidad sin crecimiento, potenciando la sociedad civil frente al Estado, las tecnologías blandas frente a las duras, acercando el consumidor al productor en una economía descentralizada. La oposición está entre dos tipos de valores: el máximo o el óptimo.

### 5.1. Dos crisis en una

*Crítica 1:* Gorz quiere ser fiel al marxismo pero no lo conoce. Por un lado, la idea del tecnofascismo ecológico olvida la lección primera de Marx, la máxima capitalista que reza “crecer o morir”; “desgraciadamente, el capitalismo orientado al crecimiento (¿acaso ha sido alguna vez de otra manera?) no está muerto para nada”. Por otro, Marx, “el proyecto de un socialismo científico, materialismo histórico como una teoría del desarrollo social centrada en la base/superestructura, la llamada a la insurrección proletaria, el ideal de una economía central planificada, la estrategia de desarrollar partidos obreros revolucionarios en países industrializados de

<sup>630</sup> 1996: *The Philosophy of Social Ecology. Essays on Dialectical Naturalism*. New York: Black Rose.

<sup>631</sup> 1980, p. 177; 1980b, p. 289.

<sup>632</sup> 1980, pp. 188-9.

<sup>633</sup> El término lo toma de ILLICH, *op. cit.*, 1973.

todo el mundo”, ya no sirve como método de análisis.<sup>634</sup>

Ya vimos que Gorz desde mediados los sesenta analizaba la dinámica del neocapitalismo teniendo en cuenta su contexto natural. Las relaciones entre la civilización y su entorno, en aquel momento, se veían mediadas por un modelo de consumo, de creación de necesidades, y de división del trabajo y la técnica específico del capitalismo monopolista. De una forma general, para Gorz, la ecología del capitalismo avanzado está en relación al modelo de acumulación y de cultura, es decir, es *ecologie politique*, *Political Ecology*, ecologismo político. Es el sistema social como un todo complejo, atravesado por relaciones de poder, el que interactúa con su entorno.

Durante los setenta, como ya comentamos, Gorz ganó una notoriedad importante gracias a la publicación de sus dos *Ecologías*, textos que, en lo esencial, compilan o sintetizan la labor divulgadora que venía realizando en *Les Temps Modernes* o en *Le Nouvel Observateur*. Gorz estaba abriendo el camino, juntos a otros como Illich, Barry Commoner, o E. Schumacher, por el que circularían después destacados ecologistas como Bahro o Bookchin, en muchas ocasiones en contra de sus posiciones. La originalidad de esta línea en el conjunto del pensamiento verde estaba en la confluencia de elementos de izquierdas, libertario-socialistas, con los nuevos elementos ideológicos del ecologismo. El hecho de que durante los noventa destacados autores<sup>635</sup> se vean en la necesidad de sintetizar el corpus teórico del ecosocialismo significa, probablemente, que de aquellos debates y corrientes no surgió una línea capaz de unificar esfuerzos y de dotar de unas ideas generalmente aceptadas a la mayor parte del espectro rojiverde.

Vimos que para Gorz la ecología presenta una doble dimensión. Por un lado, dispone de una racionalidad propia, desde la cual es posible mostrar los límites necesarios de la actividad económica, tanto como que la racionalidad económica no sabe de límites. Por entonces, principios de los setenta, la crisis energética era un hecho (la primera es del 73), tanto como la demográfica<sup>636</sup>. La crítica del modelo industrial, y del pensamiento económico a su servicio<sup>637</sup> comenzaba a incidir también en los “grandes logros” de la modernidad, el consumo de bienes<sup>638</sup>, el transporte, la alimentación —con especial énfasis en la revolución verde-<sup>639</sup>, la urbanización<sup>640</sup>, las tecnologías energéticas<sup>641</sup>, la farmacología,<sup>642</sup> etc. Todas

<sup>634</sup> BOOKCHIN, *op. cit.*, 1980, pp. 179 y 183.

<sup>635</sup> DOBSON, *op. cit.*, 1995; PEPPER, D., 1993: *Eco-socialism. From deep ecology to social justice*. London: Routledge.

<sup>636</sup> EHRLICH, R. Y EHRLICH, A., 1989: “La humanidad en la encrucijada”, en DALY, H. E. (comp.): *Economía, ecología, ética. Ensayos para una economía en estado estacionario*. México: FCE.

<sup>637</sup> BOULDING, K. 1989: “La economía futura de la tierra como un navío espacial”, en DALY, *op. cit.*; GEORGESCU-ROEGEN, N., 1996: *La ley de la entropía y el proceso económico*. Madrid: Argenteria-Visor. ; ver EP, p. 131.

<sup>638</sup> NADER; ver “Ralph Nader ou de la consommation forcée”, en C, p. 18.

<sup>639</sup> CARSON, R., 1964: *Primavera silenciosa*. Caralt, 1964.

<sup>640</sup> MITSCHERLICH, A., 1965: *La inhospitalidad de nuestras ciudades*. Madrid: Alianza.

<sup>641</sup> Commoner, B., 1992: *En paz con el planeta*. Barcelona: Crítica.

estas dimensiones de la crisis ecológica acabaron confluyendo en la tesis central del primer informe al Club de Roma<sup>643</sup>: “un cierto tipo de crecimiento llega a su fin. Es necesario que entre todos inventemos otro”.

Sin embargo, atención. La frase no es de Jacques Cousteau, es de Valéry Giscard d’Estaing<sup>644</sup>. Al mismo tiempo en que los ecologistas señalaban la irracionalidad de un modelo de civilización (industrial, moderna, capitalista, de progreso, etc.) basado en el crecimiento ilimitado, la patronal ya era bien consciente de que se estaba acabando el modelo de acumulación surgido de la Segunda Guerra Mundial. El consenso, por supuesto, no era total; comunistas, socialdemócratas y sindicatos no se obstinaban a renunciar al pleno empleo, y eran bien conscientes de que sin tasas fuertes de crecimiento la organización y el mercado de trabajo iban a cambiar, y con ello el bienestar de la clase obrera y las clases medias. En cualquier caso, la coincidencia en que el modelo de crecimiento llegaba a su fin era, pues, ficticia, puesto que tras el mismo término se escondían dos conceptos distintos, el del empresario y el del ecologista.

Gorz ha sido uno de los pocos autores que han intuido esta perversión del discurso ecologista, que ha intentando integrar las dos dimensiones reales de la crisis. No lo ha hecho sin confusiones, quizás porque la visión apocalíptica de la crisis se extendió con facilidad. En *Los límites del crecimiento* se habla del *doom’s day*, del día de la ruina general, calculado para mediados del siglo XXI. Por entonces, incluso los “tecnoutópicos” como Barry<sup>645</sup>, que sostenían que para que finales del XX ya viviéramos en otros planetas, asumían que el ecosistema terrestre no sería habitable, al menos no para todos. Por otro lado, aunque era evidente el “agotamiento de los factores de crecimiento que han prevalecido durante las tres últimas décadas”<sup>646</sup>, una teoría potente de la crisis del modelo de acumulación monopolista aún no estaba disponible; como hemos visto, no es hasta el 83 cuando Gorz encuentra en los regulacionistas franceses categorías sólidas con que ordenar lo que él ya venía intuyendo, una crisis de sobreacumulación y a la vez de reproducción<sup>647</sup>.

Así, cuando decía que “la crisis ya ha comenzado”,<sup>648</sup> sostenía que “lo que nosotros llamamos <civilización industrial> no pasará del final de siglo”,<sup>649</sup> en la línea de las visiones catastrofistas de la época; pero también que el capitalismo monopolista llegaba a su fin, que “vamos hacia un periodo de fuerte competencia oligopolística”, en palabras de un ejecutivo

---

<sup>642</sup> ILLICH, *op. cit.*, 1973.

<sup>643</sup> MEADOWS, D., *op. cit.*, 1972.

<sup>644</sup> Cit. en GORZ, “Ecología y sociedad”, EP, p. 16.

<sup>645</sup> BARRY, A., 1975: *Los próximos 10.000 años*. Madrid: Alianza. Fue una respuesta al informe Meadows.

<sup>646</sup> EP, p. 73.

<sup>647</sup> La primer anunciada por MANDEL en los sesenta, la segunda por HABERMAS en los setenta (1999: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid: Cátedra.); EL, cap. 4; La crise a déjà commencé, III, en C, pp.— 258-304: “Movimiento obrero y calidad de vida”, EP, p. 72.

<sup>648</sup> C, Cap. III.

<sup>649</sup> “Les impasses de la croissance”, en C, p. 287.



de la Fiat, que él da por buenas<sup>650</sup> y que el capitalismo globalizado confirma en cualquier titular de prensa económica. Pensemos en el informe del Club de Roma, en que colabora la Fiat, y en las conclusiones que sacó Sicco Mansholt del mismo.

Una fundación empresarial, el Club de Roma, financiada principalmente por Volkswagen, Ford y Fiat, presidida por Aurelio Peccei, vicepresidente de Olivetti, le encarga a Jay W. Forrester, profesor de la *Sloan School of Management* del MIT, después premio Nobel, estudiar el funcionamiento sistémico del capitalismo. Forrester, representante ejemplar de un estudio gestado en el corazón del *establishment* industrial aplica un método informático de simulación de sistemas dinámicos (una de las primeras coincidencias entre la teoría de sistemas y la emergente cibernética), ideado en principio para la gestión empresarial. Las recomendaciones consiguientes: detener el crecimiento industrial en los países ricos, reducir el consumo de recursos, limitar la producción industrial a la sustitución por bienes duraderos y reciclables, limitar el número de nacimientos. Mansholt, presidente de la Comisión de Bruselas, “el eurócrata número uno”<sup>651</sup> llegó a postular la sustitución del capitalismo por una “economía rigurosamente planificada”, a raíz de lo cual algunos le llamaron *Marxholt*<sup>652</sup>. Gorz señala al respecto:

“Si el capitalismo admite en la actualidad que estos límites existen, que los próximos treinta años no podrán parecerse a los treinta anteriores; que la Tierra puede, sin industrialización, alimentar a los seis mil millones de habitantes del año 2000, pero que *esta* industrialización, lejos de salvarla, acelerará su perdición; si el capitalismo reconoce todo esto, indudablemente no es para preparar su suicidio. Es más bien para prepararse a dar la batalla en otros terrenos, con nuevas armas y nuevos objetivos económicos”.<sup>653</sup>

No es casual que Forrester defendiera al mismo tiempo una reestructuración del capitalismo tanto como “edificar la nueva organización de la empresa de la A a la Z cuando se cree una empresa o una filial autónoma”<sup>654</sup>. Gorz ha sido de los pocos en intuir la doble moral del mensaje del informe Meadows, considerado por muchos la piedra de toque del ecologismo.<sup>655</sup>

Todo esto no implica que Gorz no aceptara, y acepte, la idea de que hay límites físicos al crecimiento. De hecho, al mismo tiempo en que denuncia la hipocresía del gran capital frente a una crisis civilizatoria, usa la tesis contra el productivismo del movimiento obrero comunista. Así, en un debate cuando menos paradójico, le echa en cara a Georges Marchais,

<sup>650</sup> GIOVANNI AGNELLI, cit. en GORZ, “Le plein emploi pour quoi faire?”, de 1971, en C, p. 268.

<sup>651</sup> “Pour un bon usage de Mansholt”, en C, p. 283.

<sup>652</sup> TAMAMES, R., 1995: *Ecología y desarrollo sostenible. La polémica sobre los límites del crecimiento*. Madrid: Alianza.

<sup>653</sup> EP, p. 32.

<sup>654</sup> “La futura empresa”; anexo 4 a CDT, p. 172

<sup>655</sup> DOBSON, *op. cit.*, 1995.

secretario general del PCF en 1972, cómo, cuando el propio capital reconoce que el futuro de la humanidad es incompatible con el modo de producción capitalista, que es “una necesidad vital, científicamente demostrable” el cambio de sistema, los comunistas, por aquello del desarrollo de las fuerzas productivas, reclaman más capitalismo. A pesar de esta distancia, y para ser honestos, tanto los comunistas como Gorz acusaron al informe de un sesgo malthusiano, reforzado por la Conferencia Mundial de Población de la ONU de 1974: ante un total de recursos limitados, el equilibrio sociopolítico pasa por el control de la natalidad del Tercer Mundo, sin poner sobre la mesa todo aquello que se ha impedido a los pobres (reforma agraria, emancipación femenina, etc.). En las lecturas de la crisis ecológica ha habido mucho neomalthusianismo de tipo darwinista<sup>656</sup>; eso no es defendido por Gorz en ningún caso, ahora bien, la tesis de los límites del crecimiento es, en un sentido fuerte, malthusiana, sin tener por qué ser neodarwinista. Después volvemos a ello.

La diferencia respecto al Informe es que Gorz se atreve a vislumbrar las distintas salidas que están en juego. La primera es un tipo de no-crecimiento utópico, es decir, irrealista. Es la que se deriva de las conclusiones de Meadows y Mansholt: “planificación central desmultiplicada”, basada en normas que impedirán el crecimiento y la acumulación del capital. Gorz se pregunta: “¿qué diablos pondrá en marcha esta política económica? ¿El aparato de Estado? ¿Con qué medios? (...) ¿Es que las reformas preconizadas por Mansholt no suponen *una revolución*?”.<sup>657</sup> La clave, según Gorz, está en la ausencia de “un sujeto posible del cambio social”. La segunda posibilidad es “la que preparan los grupos monopolistas más poderosos”.<sup>658</sup> Se trata de aceptar instrumentalmente una caída del crecimiento, puesto que “el capital se encuentra en su conjunto en la imposibilidad de crecer, está resignado a la estagnación o incluso al declive en razón de la bajada de la tasa de beneficio”; acto seguido, las empresas más débiles son eliminadas, y “un nuevo ciclo de acumulación podrá comenzar”.

Gorz ha indicado repetidamente que la “capitalización de la naturaleza” sería una de las nuevas fuentes de beneficio y de desigualdad<sup>659</sup>, en “la producción y la venta de aire depurado, agua potable, minerales reciclados, medio ambiente protegido”. Que se abría la puerta a un tecnofascismo, o ecofascismo consistente en la mercantilización de los servicios ambientales. En cierto modo, a más de treinta años vista, cuando en Pekín ya hay bares de aire depurado, su anuncio se ha hecho realidad. A pesar de ello, y antes de entrar en esta cuestión, hay que precisar que el relanzamiento económico, tras esa fase de estancamiento, no ha partido principalmente de este tipo de actividades. Hasta mediados los noventa la primera aproximación teórica fiable al nuevo ciclo ascendente de onda larga no estará disponible.<sup>660</sup>

<sup>656</sup> EHRLICH Y EHRLICH, *op. cit.*; HARDIN, G., “La tragedia de los comunes”, en DALY, *op. cit.*, 1989.

<sup>657</sup> “Écologie et capitalisme”, en C, p. 302.

<sup>658</sup> *Ibid.* p. 301.

<sup>659</sup> No ha variado sustancialmente, CSE, 171.

<sup>660</sup> Ver cap. 8, y MP, cap. 1.

En cualquier caso, y más allá de las diferencias, el momento de verdad de la crítica ecologista ya es, entonces, una realidad. De un lado, una crítica consistente a la idea del crecimiento, basada en un rechazo a las formas de consumo, producción y técnica. De otro, una propuesta basada en la precaución científica, en la duración, reparabilidad y carácter público de los productos, y, y esto es importante, en la equidad en el uso de los bienes ambientales. El lema “vivir mejor produciendo y consumiendo menos”, según Gorz, es ya lo que sostenían los protagonistas de Mayo del 68.<sup>661</sup> Implícitamente, estos argumentos obligaban a cuestionarse algunos de los axiomas surgidos de la modernidad, y, más concretamente, de la postguerra. A qué intereses sirve el crecimiento, el pleno empleo, o qué sentido tiene la civilización occidental. Para los que creen en el valor absoluto del progreso, hay, en el ecologismo, lecciones terribles.<sup>662</sup>

Gorz desarrolló los temas esenciales del ecologismo político con fuerza durante los sesenta y setenta, pero siempre sin perder el punto de mira que le proporcionaba el marxismo: materialismo histórico, lucha de clases, reproducción ampliada del capital. Traducido al lenguaje corriente eso significaba depurar el socialismo de dogmas productivistas, ponerlo al día en el análisis de la sociedad de consumo, e introducir en el ecologismo una teoría social más realista, antropocéntrica en cualquier caso, y una filosofía de la acción. Con certeza, al mostrar los matices de tal cóctel algunas contradicciones salen a la luz, pero sin duda está en él el germen del ecosocialismo. Iremos viendo algunas de ellas.

## 5.2. Dimensiones de la crisis

*Crítica 2:* “Gorz desconoce el significado del problema escasez”, “en qué medida es social y en qué medida es natural”. Eso se nota en la admiración que siente por el informe Meadows, “cuya metodología implica aceptar una demografía neomalthusiana”; no queda claro si “Gorz sabe que la *Tragedia de los comunes* de Garrett Hardin es uno de los puntos de partida de la emergencia del ecofascismo y de la “ética del bote salvavidas”.<sup>663</sup>

La tesis del *Informe Meadows*, desde entonces asumida como *imperativo ecológico*, puede enunciarse de forma resumida así: el sistema natural es finito y tiene una dinámica propia pero frágil de funcionamiento, el sistema social interfiere en esa lógica como si fuera inalterable, al final los servicios que el sistema natural proporciona al social ya no son suficientes en calidad o en cantidad para satisfacer las necesidades de éste. El hecho de que este desacoplamiento entre sistemas<sup>664</sup> fuera teorizado a partir de la idea de crecimiento afectó no tan sólo a la noción de crecimiento económico sino también a la crecimiento

<sup>661</sup> “Les impasses de la croissance”, C, p. 297.

<sup>662</sup> Frase que usa Gorz para referirse al caso de la comunidad de la Isla de Cunha, en el Atlántico Sur. Aislada casi totalmente durante dos siglos, tuvo que volver a Inglaterra al entrar un volcán en erupción. Después de dos años en la gran urbe, de los 274 habitantes, 268 decidieron volver. En el prólogo a C. Fue interpretado como una lección terrible para el progreso.

<sup>663</sup> BOOKCHIN, *op. cit.*, 1980, pp. 186 y 188.

<sup>664</sup> COMMONER se refiere a la ecosfera y a la tecnosfera.

demográfico. A ese respecto, el imperativo ecológico ejemplifica la advertencia malthusiana: la población sólo puede crecer hasta el punto en que lo permita la capacidad de carga del entorno, después, sólo puede descender hasta un nuevo punto estable a un nivel menor de población.

Si uno hojea el *Informe Meadows*, así como otros muchos elaborados posteriormente en la misma línea,<sup>665</sup> notará en seguida que las gráficas de impacto, históricas y previstas, describen curvas en forma de campana de Gaus, en coincidencia con Malthus y la dinámica de poblaciones. Efectivamente hay una tendencia a tratar esta cuestión como si la especie humana actuase como cualquier otra, como si las necesidades y la forma de satisfacerla fuesen universalmente compartidas por cada miembro de la especie. Máxime cuando autores como Hardin, al que Bookchin se refería, sostuvieron que ante tal estado de cosas no había más opción que una “ética del bote salvavidas”: el mundo es un Titanic que se hunde, algunos botes salvavidas —islotes de recursos— quedarán al final, pero si dejamos subir a cualquiera, se hundirá también<sup>666</sup>. La conclusión de Hardin era suspender los programas de ayuda alimentaria de la ONU para el Tercer Mundo.

Este tipo de posiciones ha sido uno de los blancos más fáciles para los teóricos del desarrollo desigual, puesto que “la hipótesis del colapso sólo tendría fundamento si el sistema tendiese a generalizar a escala planetaria la forma de vida actual (y el desperdicio de recursos)”; es decir, la lección oculta es que “el estilo de vida promovido por el capitalismo industrial ha de ser preservado para una minoría”.<sup>667</sup> Un ejemplo evidente lo representa el más reciente *Nuestro Futuro Común*<sup>668</sup>, ejemplo de paternalismo primermundista y de falta de dimensión sociopolítica en el tratamiento de la cuestión<sup>669</sup>, por cuanto la crisis no puede explicarse sin tener en cuenta cómo se concretan en cada caso —individual y colectivo— no sólo la variable población sino también las variables tecnología, consumo y organización social. A raíz de este tipo de críticas, la importancia concedida a los diferenciales sociales de consumo —generalmente por países o grandes áreas económicas— en los informes sobre el estado del planeta ha experimentado un aumento creciente, arrojando cifras espeluznantes en el desigual uso de los servicios ambientales del planeta, calculado como *huella ecológica*.<sup>670</sup> Vamos a intentar, brevemente y prescindiendo en lo posible de estos elementos cuantitativos, considerar la crisis ecológica como una crisis del sistema social en su dimensión productiva.

En primer lugar, aquello que se llama *medio ambiente*, el *entorno*, es el resultado de

<sup>665</sup> Desde el posterior informe al Club de Roma *La humanidad en la encrucijada* (MESAROVIC, M. Y PESTEL, E., 1975. Méjico: FCE), hasta los más recientes del World Watch Institute, o el célebre Informe Bruntland (CMMAD, 1992: *Nuestro futuro común*. Madrid: Alianza.)

<sup>666</sup> Ver HARDIN, en DALY, *op. cit.*, 1989.

<sup>667</sup> FURTADO, C. (1974): *El mito del desarrollo económico y el futuro del Tercer Mundo*. Argentina: Periferia, p. 27.

<sup>668</sup> CMMAD.

<sup>669</sup> Para una crítica, MARTÍNEZ ALIER, J., 1994: *De la economía ecológica al ecologismo popular*. Barcelona: Icaria.

<sup>670</sup> Wackernagel, M. y Rees, W., 1996: *Our Ecological Footprint*, Gabriola Island, New Society Publishers.

la interacción entre lo social y lo natural, incluyendo transformaciones químicas, físicas y sociales (cultura, creencias, tecnología). El medio ambiente realiza en la actividad productiva una serie de funciones imprescindibles, si bien no todo lo que es medio ambiente participa de la producción. Las principales funciones son la provisión de recursos naturales, la asimilación de residuos, y los servicios medioambientales.<sup>671</sup>

El entorno se encarga de asimilar los subproductos de la actividad humana, y los propios productos cuando salen del circuito económico, cuando ya son residuos. Por ambos caminos, todo acaba siendo materia y energía residual, que no desaparece, simplemente se transforma: en desechos orgánicos (como los excrementos, el dióxido de carbono, o los plásticos), e inorgánicos (como los metales, las radiaciones o el calor). En algunos casos son dispersados, su concentración se va reduciendo, en otros, absorbidos por los ciclos naturales, y en otros, tan sólo almacenados. Muchos serán inertes, otros no. Algunos servicios ambientales hacen que la vida, tal como la conocemos, sea posible: la composición de la atmósfera, la estabilidad climática, la diversidad de las especies, etc. Otros hacen que la calidad de la vida aumente, porque nos proporcionan placer estético, nuevas experiencias, retos y aportaciones para el conocimiento, etc.

Buena parte de las características naturales que han cubierto estas funciones han sido y son transformadas en distinto grado, desde la composición del suelo y del aire, hasta los cultivos y el clima. Por eso, cuando hablamos de medio ambiente, o entorno biofísico, cabe tener en cuenta que éste es modificado y percibido desde lo típicamente humano, lo social. Pues bien, lo que distingue estos servicios es que no pueden ser producidos como tales, de alguna manera, su reproducción sigue leyes naturales que no pueden ser totalmente gestionadas,<sup>672</sup> que, si no son adecuadamente tenidas en cuenta, generan subproductos incontrolables.

En definitiva, y volviendo a las palabras de Bookchin, que la crisis ecológica no es sólo un problema de escasez, es también de generación de subproductos, y lo es también de interferencia en ciclos naturales sistémicos. Veamos poco puede integrarse ahí la tesis hardiana del malthusianismo.

### 5.2.1. *La tragedia de los comunes*

A finales de los años sesenta, el ecólogo y genetista Garret Hardin publicó un artículo, con el título de "La tragedia de los comunes"<sup>673</sup>, de gran trascendencia en el ámbito de la

<sup>671</sup> JACOBS, M., 1996: *La economía verde. Medio ambiente, desarrollo sostenible y la política del futuro*. Madrid: Icaria. cap. 1.

<sup>672</sup> MORIN, E., 1999: *El método. La naturaleza de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

<sup>673</sup> El artículo se publicó originalmente en 1968 (*Science*, 13 de diciembre, vol. 162, pp. 1245-1248). Una traducción en castellano se encuentra en DALY, H. (compilador), *Economía, ecología y ética. Ensayos hacia una*

ecología y la economía políticas. En él, Hardin defendía la idea de que los *bienes comunes*, como los recursos naturales en general, tienden a ser sobreexplotados si cualesquiera productores pueden beneficiarse de su uso sin límite.

El argumento central parte de imaginar la explotación de un terreno bajo el régimen de propiedad comunal. Cada campesino es libre de llevar a pastar, conforme a su interés, tantas vacas como desee sobre las tierras comunales; cuando los pastos comiencen a escasear, cada vaca adicional hará disminuir el rendimiento lácteo por cabeza; pero esta disminución se hará en cargo de todos, y entonces cada uno tenderá a aumentar el número de animales. Las tierras de pasto están “al alcance de todos (...), es de esperar que cada pastor trate de alimentar la mayor cantidad de animales con esa pastura colectiva (...), como ser racional, cada pastor busca elevar al máximo su utilidad”. El animal adicional, como fuente de nuevos beneficios, representa utilidad; ahora bien, como consumidor de pastos, y creador de escasez, genera desutilidad. En el primer caso, la utilidad recae sobre el pastor individual, en el segundo la desutilidad *por igual sobre todos los pastores*:

“Al sumar las utilidades parciales de ambos componentes, el pastor racional concluye que la única opción sensata es añadir otro animal a su rebaño. Y otro, y otro... sin embargo, a esa conclusión han llegado todos y cada uno de los pastores racionales que comparten el pastizal, y precisamente en eso reside la tragedia. Cada hombre esta encerrado en un sistema que le obliga a incrementar su rebaño ilimitadamente, en un mundo limitado. La ruina es el destino al que todos los hombres se precipitan, cada uno persiguiendo sus óptimos intereses en una sociedad que cree en la libertad de los espacios colectivos. Esta libertad lleva a todos a la ruina”.<sup>674</sup>

Desde entonces, la *tragedia de los comunes* viene ilustrando la idea de que, en ausencia de propiedad, cualquiera de los agentes interesados en su uso acabaría sobreexplotando el bien en cuestión, y que eso produce un círculo vicioso de suma negativa en que cada agente se ve crecientemente perjudicado por las actividades ajenas, quedando como una de las ideas rectoras del análisis económico-político de la crisis ecológica. Se asume por descontado la premisa de que los sistemas naturales pueden ser explotados dentro de su capacidad de carga, que hay un umbral a partir del cual el rendimiento decrece. La idea es sencilla, y sin duda el éxito de Hardin radica más en la enorme difusión de la misma que en alguna otra razón de tipo intelectual.

Ahora bien, no es casual el ejemplo del pastoreo, con el que Hardin nos pone frente al problema de la alimentación, como un recurso escaso. Y es que Hardin es hallaba a finales de los sesenta comprometido con las propuestas conservadoras (norteamericanas) para controlar política y militarmente el incremento de población de los países pobres. No es otro su

---

*economía en estado estacionario*, México, FCE, 1989, bajo el título “La tragedia de los espacios colectivos”, pp. 111-130.

<sup>674</sup> *Ibid.* p. 115.

objetivo sino mostrar que la sobrepoblación lleva a la ruina, y que determinar el óptimo poblacional es un problema práctico insoluble bajo la suposición, central en el análisis racional, de que las decisiones individuales son, de hecho, las mejores para la sociedad en su conjunto. Esto no es nada nuevo en los análisis de tipo malthusiano, pero puede ser interesante recordar el momento en que Hardin lanza la propuesta, y el porqué de su difusión cuando simplemente se limita a repetir una obviedad: en el caso de bienes colectivos los límites no pueden ser definidos técnicamente, sino políticamente.

Ahora bien, Hardin también ilustra *la filosofía de los espacios colectivos* con otros ejemplos, como el del tráfico y el libre aparcamiento, de la explotación de los océanos, de la gestión de los parques nacionales (exceso de visitantes), e incluso para el caso de la contaminación. En todos ellos, para él, nos encontramos frente a consecuencias del crecimiento demográfico.<sup>675</sup> Sólo decir que los enfoques actuales no pueden prescindir de muchas otras variables a la hora de correlacionar destrucción ambiental y población: tecnología, renta, organización social (incluyendo estructura económica y división del trabajo), cultura política, etc.

Así no es de extrañar la adopción del silogismo según el cual se pasa de la negación del utilitarismo al darwinismo social. Según Hardin, la tragedia de los comunes muestra que, en contra del principio utilitarista, no pueden maximizarse dos o más variables al mismo tiempo, y eso choca con el objetivo de Bentham, de “el mayor provecho para el mayor número”. O se tiene el mayor número, y no el óptimo, o se tiene el mayor provecho, que, entonces, ya no es el máximo: como “la selección natural mide lo inconmensurable, y el hombre debe imitar ese proceso”, hay que determinar un óptimo poblacional. La desconcertante y contradictoria mezcla de posturas reaccionarias y liberales en los escritos de Hardin (no sólo en éste que ahora tratamos) acaba dirigiéndose hacia el problema demográfico, como un paradigma de cuestión sin solución técnica. Y ahí está su objetivo: refutar la idea de que la mano invisible regulará los problemas demográficos.

Dejando de lado el tema de las intenciones originales del autor, cabe decir alguna cosa sobre qué sea eso de un bien común. Las distintas tradiciones de la economía política, desde sus orígenes hasta sus formulaciones más recientes, han trabajado utilizando la distinción — dentro de aquellos recursos que, a diferencia del capital y la fuerza de trabajo, no son a su vez producidos pero son necesarios para la producción—, entre los que son apropiables (como una mina), y por tanto, bienes económicos, y los que no (como el océano, o la fuerza de la gravedad). Para estos últimos se ha acuñado el término *bienes libres*, no apropiables ni enajenables, y por tanto no reductibles a la forma mercantil, bienes no económicos, quedando para los primeros el de *recursos naturales*. Ambos conforman la base biofísica de toda

<sup>675</sup> Como ocurre en actuales pero más sutiles formulaciones de la industria agroquímica para justificar la necesidad, nunca suficientemente demostrada, de las tecnologías basadas en ADN recombinante —transgénicas (Ver RIECHMANN, J., 1999: *Argumentos recombinantes*. Madrid: La Catarata).

actividad.

Tradicionalmente el pensamiento económico ha dedicado pocos esfuerzos a esta categoría de los bienes libres, y puede decirse sin duda que la tarea que está asumiendo la ecología política y de la economía ecológica es sacarla de las cavernas. Pues bien, el término espacios colectivos o bienes comunes (*commons*) se refiere en Hardin, y, por su influencia, en muchos otros desde entonces, a ambos. Eso no significa que Hardin no distinga entre los que son apropiables y los que no, pero denota una separación más fundamental entre lo que es propiedad y lo que es no-propiedad: los espacios comunes son, según él, no propiedad. Ahora, que confundió no-propiedad con propiedad común<sup>676</sup> está fuera de duda.

Esta cierta ambigüedad del texto no debería hacernos pasar por alto que la encrucijada sigue siendo la misma, en tanto los costes acaban recayendo sobre la colectividad. Sin embargo, sentado que, para bienes públicos, el mercado no asigna eficientemente, pues no sabe de óptimos, no conviene olvidar que la estabilidad de los recursos en sociedades no modernas, e incluso en sociedades modernas en que el modo de producción capitalista no engloba todo el espectro de la formación social, los recursos comunes se regulan moral y culturalmente<sup>677</sup>. No todo lo que no es propiedad privada es un estado de naturaleza de abundancia, abocado a la tragedia una vez que aparece el espíritu moderno. Ahora bien, si “esta es una forma perfectamente válida de limitar las explotaciones, (desafortunadamente) no es una que puedan utilizar con frecuencia las sociedades industrializadas a gran escala”.<sup>678</sup>

Hardin plantea dos vías posibles para evitar la tragedia de los comunes: “venderlos como propiedad privada o conservar su carácter público pero restringiendo el derecho de entrada”. Para los espacios colectivos como fuente de recursos (de alimentos en el caso de Hardin), “la tragedia se anula con la propiedad privada o algo que formalmente se le parezca”. Sin embargo, como sumidero (cloaca), “con leyes coercitivas o con impuestos que hagan que al contaminador le resulte más barato tratar sus contaminantes que desecharlos tal cual”. Esta tendencia a combinar la planificación central (con capacidad fiscal y jurídica) y el mercado, como privatización de lo colectivo, se halla presente en buena parte de los textos sobre gestión económica del medio ambiente;<sup>679</sup> sin embargo, curiosamente Hardin ha sido recordado por una o por otra, no por la combinación de ambas.

Así, en coincidencia con el reavivar de las teorías neoclásicas y del liberalismo en los últimos dos decenios, la tragedia de los espacios comunes ha sido un referente constante en la literatura ultraliberal sobre gestión de recursos naturales. El tono ideológico del propio título (en apariencia, una respuesta a un tema central en la tradición socialista-marxista, el de la

<sup>676</sup> A pesar de que en algún momento señale su preferencia por “la propiedad pública”, y que “la propiedad social presenta muchas formas, que no tiene por qué coincidir con la estatal”.

<sup>677</sup> Ver, por ejemplo, THOMPSON, E.P. *Costumbres en común*. Madrid: Alianza, 1995.

<sup>678</sup> JACOBS, M., *op. cit.*, p. 85.

<sup>679</sup> Si bien siguen fórmulas diversas que no coinciden con la de Hardin. Ver BERMEJO, R., 1994: *Manual para una economía ecológica*. Bilbao: Bakeaz.



“tragedia de los cercados” en el tránsito hacia el capitalismo) obviamente ha facilitado una justificación, en cualquier caso previsible: sólo la propiedad privada asegura la gestión responsable, *ergo*, conviene la privatización de los comunes y su explotación en virtud de la oferta y la demanda. A ello colaboró no poco la ambigüedad dolosa de Hardin: cualquier manual de historia nos recordará que la tragedia de los *enclosures*, a la que se opone el título del artículo del genetista, no fue una tragedia para la naturaleza, sino para los propietarios de las tierras comunales. Antes de la extensión del régimen de propiedad privada para la tierra (y los recursos en general) ésta era en buena medida propiedad comunal, cuya explotación estaba fuertemente regulada.

Gorz ha utilizado el escenario previsto por Hardin como un ejemplo de *contrafinalidad*, y como una refutación de las virtudes reguladoras del mercado, y del presupuesto liberal según el cual el óptimo colectivo se logra cuando la riqueza total crece sin que la ventaja de unos suponga la desventaja de otros, como resultado de la persecución por parte de cada uno de su interés particular en un medio de escasez creciente. Esta idea, para Gorz, apenas pudo ser coherente en un medio como fue América del Norte durante la colonización (que es cuando se fragua la utopía lockeana, de algún modo presente después en Smith y Mandeville), pero

“para el resto, se sabe que, en un medio de escasez, las acciones individuales que persiguen su ventaja directa son totalizadas por el campo material de una manera que va al encuentro del fin de cada uno y, según la expresión de Marx, <descuadra sus cálculos, aniquila sus esperanzas> (...). La búsqueda por parte de cada uno de su ventaja individual llevará inexorablemente a la ruina de todos. Sólo la limitación imperativa del número total de bestias y, en práctica, de quienes poseen derechos, puede impedir ese desenlace”.<sup>680</sup>

Sólo en los últimos años, las nuevas propuestas de tinte keynesiano han recurrido al texto de Hardin para recordar justamente eso. Jacobs, un prestigioso economista ecológico, en esta última línea, sostiene que

“es verdad que un propietario formal, si pudiera controlar todo uso del recurso, querría evitar la sobreexplotación con el objeto de mantener el ingreso futuro. Pero la forma de hacer esto no sería hacer operar a las fuerzas del mercado. El <método de las fuerzas del mercado> significaría permitir que la cantidad de pesca fuera determinada de acuerdo con la demanda (...), pero las condiciones de la demanda y de la oferta no guardan una relación necesaria con el stock del recurso”.<sup>681</sup>

No es extraño que se refiera a las fuerzas de mercado, desde este punto de vista, como

---

<sup>680</sup> MT, pp. 66-7.

<sup>681</sup> JACOBS, *op. cit.*, p. 84.

el "codo oculto" (como el codo de un corredor que desplaza y hace caer a los demás, a veces queriendo, a veces involuntariamente), y no como la mano smithiana, pues el mercado por sí sólo no determina óptimos, esa es la lección fundamental de la tragedia de Hardin.

El esquema argumentativo, por el que acciones privadas de agentes económicos (como productor o como consumidor) cuya soberanía no es cuestionada generan una lógica colectiva que les lleva a destruir la base material de sus actividades (transporte, pesca, extracción, emisión de residuos, urbanización, etc) se ha extendido rápidamente en la comprensión de la crisis ecológica. De hecho, la *tragedia* de los recursos comunes se define como un tipo de *externalidad* ambiental (efectos, normalmente negativos, no intencionales de la acción de un agente sobre otros), aplicable a la mayoría de ámbitos de degradación ecológica:

“cualquiera puede pescar en los mares y no hay límite para la magnitud de la pesca recogida. Eso significa que cada barco pesquero tiene siempre el interés de pescar un poquito más. Aquí el problema es que, en el corto plazo, el coste total de la pesca excesiva no lo asume la gente que lo hace.”<sup>682</sup>

Antes de entrar en el argumento con mayor detalle, de ver ciertas implicaciones y consecuencias del mismo, no hay que perder de vista el contexto en que fue publicado. La intención de Hardin, en virtud de los argumentos utilizados en el texto, no está encaminada tanto a ofrecer buenas razones para establecer algún tipo de control sobre los mercados que están presumiblemente en la raíz del problema. En tal caso cabría modificar de alguna manera aquellas actividades que más efecto tienen sobre los principales bienes comunes (aire, agua, suelo...) para evitar su degradación (contaminación líquida, sólida, gaseosa, radioactiva; agotamiento y destrucción, etc.). Hardin quiso ver la solución a tal problema en las políticas de control de natalidad.

### 5.2.2. Fases de la tragedia

Desde el punto de vista del proceso por el cual se llega a la tragedia, y aunque aparentemente hay un sólo escalón, podemos descubrir tres o incluso cuatro pasos desde la abundancia a la tragedia. En un primer momento hay recursos suficientes para que cada productor aumente su producción manteniendo el rendimiento por unidad adicional (en este caso una vaca) y sin afectar a los otros. La abundancia de recursos y no interferencia entre los agentes no puede dejar de recordarnos el estado de naturaleza lockeano, elemento central del imaginario en que surge la utopía liberal.<sup>683</sup>

---

<sup>682</sup> *Ibid.* p. 83

<sup>683</sup> LOCKE, J., 1990: *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Madrid: Alianza.

- Más tarde, al incorporarse nuevas unidades, el rendimiento por unidad adicional baja, pues se hace más difícil encontrar pastos. Aún así, aumentar la producción genera beneficio para cada productor, si bien hace que, para todos, el beneficio por nueva unidad sea menor que antes, así como el rendimiento medio de cada unidad. Aparecen, pues, efectos no deseados de las acciones individuales que generan costes para el resto. Aún así, los costes colectivos, para cada individuo, son menores que los beneficios si bien esto ya puede ser ecológicamente insostenible. Esta situación corresponde a la descripción dominante de la crisis, como un sumatorio de subproductos (externalidades) aislados (y controlables técnicamente)<sup>684</sup>.
- Finalmente, el costo individual de las nuevas unidades supera el beneficio individual del incremento de la producción. O sea, el rendimiento medio desciende más rápidamente que aumenta el número de unidades productivas. Es un juego social de suma negativa en que los costes sociales son mayores que los beneficios privados, pero los costes de oportunidad (aquello que deja de ganarse, o se pierde, si uno actúa de otra forma) de cada individuo de cambiar su actitud son aún mayores. Esta situación corresponde a la descripción de la crisis como una *sociedad del riesgo*<sup>685</sup>, como una contrafinalidad (en el sentido de Sartre) generalizada, como un estado en que los límites son sistemáticamente superados y el subproducto social es estructuralmente mayor que el producto.
- Una posibilidad cuatro podría ser el colapso socioecológico, tal como se halla previsto en los informes Meadows o las proyecciones que realizan regularmente instituciones como la ONU (en su Programa de Medio Ambiente) o asociaciones ecologistas.

El primer estado supone que entre otras cosas que nadie sea impedido en su derecho al uso soberano de la racionalidad instrumental.

El óptimo económico dentro de la capacidad de carga del medio natural estaría entre 1 y 2, es decir, la gestión ecológicamente sostenible es difícil si hay una excesiva presión en contra de la regeneración natural del medio. En estos momentos, las aproximaciones (si bien insuficientes, cada día mayores) de la *main stream* de la economía consideran que la crisis ecológica corresponde como mucho al caso 2, siendo un caso, o mejor, un conjunto de casos más o menos aislados, de generación de subproductos económicos (en este caso ecológicos) cuando el producto generado compensa los mismos. El resultado total del juego social es,

<sup>684</sup> ANDERSON, T.L., Y LEAL, D.R., 1993: *Ecología de mercado*, Madrid: Unión; y COLBY, M.E., 1991: "Environmental Managment in Development: The Evolution of Paradigms", *Ecological Economics*, vol. 3, nº 3, septiembre, pp. 93-113.

<sup>685</sup> BECK, U., 1998: *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona: Paidós.

incluso si descontamos los costes negativos no deseados, positivo.<sup>686</sup>

Sin embargo, la perspectiva de la literatura de la ecología política, y de buena parte de la teoría social crítica, considera que estamos en 3, en una situación en que el producto generado es menor que el subproducto, en que, según la fórmula de Beck, la sociedad genera más riesgos que riqueza, siendo la suma total de la interacción social negativa. Desde esta perspectiva la tragedia de los bienes comunes es ya un hecho, independientemente de que no adopte la forma de una hecatombe global. La coincidencia con Hardin, en el tercer caso, está en que la tragedia es inevitable: todos incorporan nuevas unidades para mantener la cuota de producción, pero, siendo el rendimiento constantemente decreciente, el aumento nunca es suficiente. No obstante, no es fácil reducir a una sola dimensión (por ejemplo, la monetaria) los distintos ámbitos y efectos de la acción social, de forma que pueda decirse, sin abstraer en exceso, cuándo el juego deja de dar un saldo positivo y entramos en los números rojos.

El escenario puede ser descrito (lo es a menudo) como un ejemplo para la teoría de juegos. Es, en cierto modo, un dilema del prisionero<sup>687</sup> a muchos niveles y a gran escala. Imagina sujetos aislados en su soberanía, libres para decidir, pero impelidos a orientar sus acciones teniendo en cuenta las de los demás. Actuando racionalmente cada uno de ellos al final pierden todos.

En el caso de la tragedia, es un estado en que, siendo todos robinsones, la necesidad de la base material de sus actividades es incompatible con su soberanía, con su derecho a ser racionales. Se trata de un número importante de decisiones privadas con consecuencias públicas, por un lado, siendo que cada uno puede razonablemente pensar que los demás pueden hacer lo propio y que de nada serviría su comportamiento altruista habida cuenta el elevado número de actores. Como los prisioneros, cada sujeto tiene una estrategia dominante, preferida a cualquier movimiento ajeno: la inercia.<sup>688</sup>

Las características propias de la crisis añaden nuevos aspectos a los elementos del dilema, como la opacidad causal de los mecanismos sociales y naturales implicados en la tragedia, la no correspondencia entre beneficiarios y perjudicados (máxime en el largo plazo), o la obtención de un beneficio (o de evitar costes mayores) inmediato y perceptible. Ha sido definida como una estructura de desequilibrio, una dinámica perversa de la acción social.<sup>689</sup> Y es que parece que no hay modo de coordinar los propósitos, y que sólo queda la huida hacia adelante.

Como en el dilema, cada agente es racional en el sentido de la racionalidad

<sup>686</sup> CAIRNCROSS, F., 1996: *Ecología S.A.*, Ecoespaña.

<sup>687</sup> Recordamos el dilema: Dos prisioneros de los que se sospecha que han colaborado en un delito son puestos en celdas separadas. El policía le dice a cada uno que será liberado si denuncia al otro y el otro no lo denuncia. La pena total a repartir es de seis años, tres para cada uno, seis para uno solo si es el único delatado. Sin denuncia alguna, le corresponde un año a cada uno.

<sup>688</sup> OVEJERO LUCAS, F., 1994: *Mercado, ética y economía*. Madrid: Icaria.

<sup>689</sup> Ver OVEJERO, *op. cit.* y también ELSTER, J., 1995: *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*. Madrid: Gedisa.

instrumental: lo racional es evaluar y elegir las acciones como medios dirigidos al mejor resultado final, la utilidad máxima posible; lo importante son las consecuencias, no los procedimientos. Pero, y aquí empiezan problemas serios de tipo filosófico, en el texto de Hardin, como en gran parte de la obra dedicada a problemas de racionalidad, no está claro quién es el individuo racional. A veces es un pastor, pero, en palabras del propio Hardin, a veces “empresarios, libres, racionales e independientes”; lo que está claro es que “como ser racional, cada pastor busca elevar al máximo su utilidad”. Incluso, según el ecólogo, en el caso de que, con buenos argumentos, fuese exhortado a variar su conducta, la propia apelación moral es una forma soterrada de racionalidad egoísta: “la responsabilidad es una impostura verbal para el *quid pro quo* real. Es un intento de conseguir algo a cambio de nada”.<sup>690</sup> Ya tenemos, pues, el individuo maximizador de la teoría microeconómica como transfondo de la racionalidad de la tragedia de la comunes, profusamente elevado al rango de universal antropológico en la filosofía moral, política, social (pensemos en Gauthier, Nozick o M. Olson, como referentes paradigmáticos).

Pues bien, la tragedia expresa que este tipo de razón no determina óptimos, sino sólo máximos. En la teoría microeconómica —basada sólo en este tipo de razón— es evidente que es imposible determinar óptimos (como el stock de un recurso) a partir de los determinantes de la oferta y la demanda. Ello es a la vez una refutación de la existencia de una mano oculta, de un agente macroeconómico de creación de orden social, también como una contrafinalidad generalizada, pero en este caso positiva. La similitud del análisis de la autorregulación y de la tragedia como externalidades, si bien muy distintas, lleva a pensar en las *fuerzas del mercado* como un sumatorio de las decisiones individuales tomadas en mercados por empresas y consumidores ¿Qué hace particulares estas decisiones respecto a otras? Que nadie determina sus consecuencias colectivas, que “el resultado general de las decisiones individuales tomadas en los mercados no es planificado”.<sup>691</sup>

La relación entre este escenario tipo dilema de prisionero, fuerzas de mercado y racionalidad instrumental es de cajón. Según Jacobs, un bien libre acaba llevando al dilema del prisionero, pues “un sistema de fuerzas de mercado no puede darle a la gente aire limpio por muy dispuesta que esté a pagar con él”.<sup>692</sup> La idea, sencilla, descansa en la suposición de que nadie pagará pues si se limpia se beneficiará igualmente, como se beneficiarían todos los que no pagasen incluso si él pagase. En tal caso, sin contrapesos suficientes de tipo cultural o moral (más adelante diremos alguna cosa), y sin autocontrol desde el mercado, la vía de la contención pasa al plano político.

Lo que está claro es que los robinsones, si dependen de la materia viva que les rodea (y es difícil pensar como podrían no hacerlo) no pueden ser robinsones indefinidamente,

---

<sup>690</sup> HARDIN, *op. cit.*, p. 121.

<sup>691</sup> JACOBS, *op. cit.*, p. 76.

<sup>692</sup> *Ibid*, p. 86.

excepto si se cumple algo así como las condiciones de apropiación de Locke.<sup>693</sup>

La propia teoría de la elección racional considera que buena parte del sustrato de nuestro actuar no puede explicarse en estos términos. Primero, que hay aspectos “irracionales” (si es que, como en la teoría del *rational choice* lo que no es instrumentalmente racional, es irracional) de la conducta, expresados en las emociones o las normas sociales, evidentes en el hecho de que no somos “faustos” y poco más. Segundo, al mismo tiempo, y como en el dilema, algunas formas de acción racional son irracionales (por ejemplo, miopes en el largo plazo), ya que pueden llevar al peor resultado posible. La razón instrumental, cerrada a sí misma, conduce a un callejón sin salida.

Desde postulados muy diferentes, y con un análisis incomparable al que parte de la teoría de juegos y del individualismo metodológico, la remembranza del análisis de Horkheimer y Adorno es inevitable:<sup>694</sup> la razón (instrumental) como dominio (moderno), negando toda posibilidad de limitar su propia praxis. La Modernidad, en *Dialéctica de la Ilustración*, como un proyecto que *pretendía disolver los mitos* ha creado sus propios mitos, una huida en falso del sujeto de las potencias míticas, tan diáfana en la figura de Odiseo enfrentado al canto de las sirenas:

“Este momento irracional de la racionalidad encuentra su precipitado en la astucia en cuanto adaptación de la razón burguesa a toda irracionalidad que se le oponga como fuerza exterior. El astuto peregrino solitario es ya el *homo oeconomicus* a quien todos los dotados de razón se asemejan (...) Desde el punto de vista de la sociedad de intercambio desarrollada y de sus miembros individuales, las aventuras de Odiseo no son más que la exposición de los riesgos que componen el camino del éxito”.<sup>695</sup>

El recurso al héroe del poema épico, se expresa en Elster (como Ulises) como un ejemplo de razón que abdica (estratégicamente) de la razón (instrumental), autoimponiéndose límites. Es un ejemplo de autolimitación racional de uno de los mitos modernos: la idea de que “siempre más” es viable.

Por supuesto las metáforas (el prisionero y Ulises) tiene enormes limitaciones, obvias a partir de nuestra experiencia común. Por ejemplo, es palpable que las relaciones microsociales (comunidad, familia) están atravesadas de obstrucciones cognitivas a la acción (de forma que se impiden las externalidades), inexplicables desde supuestos subjetivistas de la racionalidad. La interacción está siempre mediada por elementos simbólicos e instituciones que canalizan las decisiones en virtud de los valores predominantes, nunca hay prisioneros

<sup>693</sup> LOCKE, *op. cit.*

<sup>694</sup> HORKHEIMER, M. Y ADORNO W., 1994: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta, 1994. OFFE añade a la lista de coincidencias a Weber, Benjamin, Schumpeter, estableciendo un vínculo en la historia del pensamiento que lleva al olvido de la posibilidad de límites. Ver “Ataduras y frenos”, en *op. cit.*, 1992.

<sup>695</sup> HORKHEIMER Y ADORNO, *op. cit.*, p. 113.

absolutos, ontológicamente aislados.

Sí se dan, no obstante, lógicas de la acción que son incompatibles con el funcionamiento sistémico del entorno biofísico, y se dan, en ella, consecuencias no intencionales a menudo fruto de opciones individuales. Hay escenarios en que la razón práctica no es capaz de corregir su propia praxis, tal y como le ocurre al prisionero, si bien ya hemos visto antes que la crisis ecológica, por su profundidad, complejidad y difusión, es difícilmente explicable como un subproducto de acciones individuales. Las relaciones causales del entramado de la crisis ecológica discurren, mayor y crecientemente, como flujos sin una conexión espacio-temporal perceptible, en relaciones altamente internacionalizadas y difusas, con efectos que se dilatan en periodos de décadas o siglos, y mediadas de forma altamente abstracta, a través del dinero, por ejemplo, o de canales y códigos de información electrónica. En muchos casos, los sujetos de la acción no son individuos (a los que se limita la teoría de juegos) sino empresas, o Estados, a los que puede seguirse como agentes racionales, en el sentido instrumental, en su quehacer público.

De otro lado, los servicios afectados no vienen definidos por siempre. La crisis ecológica está mostrando que los bienes libres acaban convirtiéndose en recursos por múltiples vías. La tendencia a la mercantilización sigue, en cierto modo, el esquema binario del derecho: lo que no se prohíbe, queda permitido, y se hará, si es que ya no se hace; 0 ó 1, no hay término medio. Algo así ocurre con los bienes libres, si no son regulados de alguna forma, acaban siendo absorbidos por la lógica aplastante de la mercancía. Esto no significa que la fuerza de la gravedad pueda ser mercantilizada (al menos cuesta mucho pensar en ello), y que por tanto no haya bienes libres no enajenables, pero la frontera entre lo apropiable y lo inapropiable es más difusa y móvil de lo que pensó Smith.

La regulación pública, que sigue el mismo esquema dicotómico, se enfrenta además a otro tipo de problemas. En las sociedades globalizadas, hoy día, no existe una institución marco que condicione la estructura de la acción colectiva en una dirección no instrumental. Por supuesto las hay que propician una lógica tipo tragedia de los comunes, como la Organización Mundial del Comercio; y por supuesto las hay que podrían imponer ataduras de orden inferior, como la Unión Europea, pero el lienzo de la política internacional no contempla de momento una Constitución planetaria.

De forma resumida, y si utilizásemos los términos gorzianos: el funcionamiento de la sociedad máquina genera una tragedia de los bienes comunes a nivel planetario; la racionalidad instrumental es irracionalidad para todo factor no tenido en cuenta en la cuantificación; el sistema es disfuncional a la propia reproducción social.

### 5.3. El ecologismo o el ambientalismo

*Crítica 3:* “Hay de hecho dos tipos de ecología —ecologismo [*ecology*] y ambientalismo [*environmentalism*]”. Gorz las confunde, “se refiere a dos tipos de política, la burguesa y la suya”, una mezcla de “marxismo economicista ortodoxo y de nuevo anarquismo ecológico”. “El conflicto real (...) no está entre una forma de ecología burguesa y la política socialista, sino entre una forma libertaria de ecología social y una forma de socialismo tecnológica y economicistamente orientada, o sea, el marxismo”. Esta confusión hace posible que Gorz sostenga al mismo tiempo que “la perspectiva ecológica es incompatible con la racionalidad capitalista” y que “el pensamiento ecológico será incorporado a las principales instituciones del capitalismo moderno”.<sup>696</sup>

Según Gorz, ambientalismo y ecologismo representan dos paradigmas diferentes. El primero incluye la idea de límite pero sin arrojar dudas sobre la tendencia de fondo, que es la extensión de la racionalidad económica, es decir maximizar el flujo de mercancías para mayor beneficio del capital invertido. El segundo, por contra, resumido en el “menos pero mejor”, aspira a reducir los intercambios mercantiles y ponerlos al servicio de otros fines, gracias a un flujo limitado de productos en un modo de vida más convivial. Para Gorz, el ecologismo es anticapitalista:

“A diferencia de eso que los anglosajones llaman *environmentalism*, el ecologismo no se limita a querer disminuir el impacto sobre el medio ambiente del sistema de producción existente. Contesta las razones porque un cierto número de técnicas, de producciones y de consumos son desarrollados primeramente. Estas razones están contenidas en la lógica de la acumulación capitalista”.<sup>697</sup>

La ecología centroeuropea tiene “un sentido puramente anticapitalista y socialista”, puesto que el crecimiento del sistema es de tipo capitalista, en las técnicas, las relaciones sociales, el modelo de consumo y la relación con la naturaleza. Gorz se ha referido en ocasiones a una *racionalidad ecosocial*<sup>698</sup>, a la que debería subordinarse la racionalidad económica. Consiste en

“satisfacer las necesidades materiales de la mejor manera, con la cantidad menor posible de bienes con valor de uso y duración elevadas, y con un mínimo de trabajo, capital y recursos naturales. La búsqueda de un rendimiento económico máximo, por contra, consiste en vender con el máximo beneficio posible un máximo de productos realizados con el máximo de eficacia, lo que exige una maximización de los consumos y las necesidades”.<sup>699</sup>

En principio ambas racionalidades están determinadas por el cálculo, una en

<sup>696</sup> BOOKCHIN, *op. cit.*, 1980, pp. 178-9, 187.

<sup>697</sup> CSE, p. 172.

<sup>698</sup> *Ibid.* p. 38

<sup>699</sup> *Ibid.* p. 91.



rendimientos monetarios, otra en rendimientos físicos. En un sentido, ambas buscan minimizar costes. La diferencia más evidente es que para una el óptimo queda determinado por el límite, y para la otra el óptimo es el máximo, sin límite *a priori*. En palabras de Gorz, la búsqueda del rendimiento máximo a escala de la empresa es el despilfarro a escala de la economía, lo que en un caso es malgasto, en otro es fuente de crecimiento. En estos términos la distinción ambientalismo/ecologismo no queda clara, puesto que ambas definen por igual limitaciones al capitalismo, el óptimo es un máximo con frenos, es sólo *cuantitativamente* distinto. Imaginemos —y eso es mucho imaginar— que traducimos los límites físicos a costes monetarios, y que, por tanto, los precios reflejan los óptimos: aquello más escaso o irremplazable cuesta más, tanto que no puede ser agotado. Si eso fuese posible, entonces sería difícil ver las diferencias entre ecologismo y ambientalismo, puesto que compartirían las mismas racionalidades.

Es decir, Gorz sólo puede ser coherente si asume alguna diferencia cualitativa, algo como una lista de necesidades legítimas e ilegítimas, o de formas válidas o no de satisfacer esas necesidades; en definitiva, un criterio objetivo desde el que cuestionar las técnicas, las producción y el consumo que no se ciña sólo a una cuestión de límites físicos. Gorz asume de hecho una diferencia cualitativa entre una limitación anticapitalista y otra *expertocrática*<sup>700</sup> —aquello que hoy llamamos *política ecológica* frente a *gestión ambiental*. En su análisis parece que esta diferencia radica en tipos de racionalidad, sin embargo, sólo explicita un tipo, el calculístico; a través de Weber, y como hemos señalado más arriba (cap. 4), la racionalidad económica se define exclusivamente por el cálculo. Sin embargo, si echamos un vistazo al debate producido en el seno de la teoría económica, no puede hablarse de un sólo tipo de cálculo.

De forma sintética, puede decirse que el reconocimiento de los problemas ecológicos ha polarizado el debate económico en torno a dos escuelas: una reformista, de corte neoclásico, denominada Economía Ambiental (EA); y otra crítica, la Economía Ecológica (EE)<sup>701</sup>.

#### *a) Economía ambiental*

Uno de los objetivos centrales de la corriente neoclásica, dentro la cual se sitúa la EA, es el análisis de las condiciones necesarias para que, funcionando un sistema de mercado(s) libre(s), la economía alcance resultados eficientes en la asignación de recursos escasos. Hasta finales de la década de los sesenta esta teoría no reconocía la posibilidad de que problemas ambientales pudiesen suponer fallas substanciales y/o persistentes en economías de mercado, a pesar de que el propio concepto de *externalidad* es de 1932.

<sup>700</sup> 1993a: “Political ecology: expertocracy versus self-limitation”, *New Left Review*, núm. 202, pp. 55-67.

<sup>701</sup> Seguimos a MARTÍNEZ ALIER Y SCHLÜPMANN, *op. cit.*, 1992; BERMEJO, *op. cit.*, 1994; AGUILERA-KLINK, *op. cit.*, 1994; JIMÉNEZ HERRERO, L. M., 1996: *Desarrollo Sostenible y Economía Ecológica. Integración Medio Ambiente-Desarrollo y Economía-Ecología*. Madrid: Síntesis.

El carácter excepcional de los costos no compensados o de los beneficios no pagados en economías de mercado surgía de la idea de economía como un sistema aislado funcionando como si: 1) existiesen fuentes inagotables de insumos materiales y de energía; 2) tanto en el proceso de producción como de consumo no apareciesen residuos no deseados y; 3) las instituciones sociales asegurasen a alguien la pertenencia de todos los atributos ambientales, siendo libremente transaccionados en mercados competitivos. La teoría económica se concentra, en tales condiciones, en el estudio del flujo circular de los valores de cambio en el interior del carrusel formado por la oferta y la demanda entre empresas y familias.

En los sesenta se hizo necesario reconocer la realidad inevitable de las externalidades en los procesos económicos, aunque los esfuerzos realizados para adaptar la teoría a la nueva circunstancia no supusieron cambios fundamentales. A pesar de que la incorporación al análisis del *principio de balance de materiales* permitía el tratamiento simultáneo de los problemas de degradación energética irreversible, agotamiento de recursos, contaminación y superación de la capacidad de carga surgieron dos ramas independientes dentro de la economía ambiental de corte neoclásico:

a) *La teoría de la contaminación*. Diferentes técnicas y metodologías se aplican para poder atribuir valores monetarios a servicios ambientales (en este caso la capacidad del ecosistema para asimilar desechos) o para corregir precios existentes distorsionados. Una vez introducidos tales precios, a través de instrumentos de internalización, los mecanismos de mercado llevan a la eficiencia: los agentes económicos, actuando “racionalmente”, propician una solución competitiva en que la contaminación no excede su nivel óptimo.

b) *La teoría de los recursos naturales*. Para el caso de los recursos renovables la situación es similar a la vista en el caso de la contaminación: naturalizar los precios hasta el punto de que mercados competitivos lleven a la *extracción máxima sustentable*, una vez que se han establecido títulos de propiedad para todos los bienes que explotar. Para los recursos naturales no renovables se necesita saber cuáles son las reservas totales y esperar que, al aumentar los costes de extracción el precio del producto subirá de tal modo que no se producirá su agotamiento al menos hasta que haya un sustituto para el mismo, si bien podríamos aplicar una *tasa de descuento* en caso de querer dejar una parte del recurso para mercados futuros.

La problemática ambiental se reduce entonces a arbitrar una serie de instrumentos capaces de corregir los procedimientos mercantiles usuales de forma que no se sobrepase cierto límite. Conocido el límite y asignados derechos de propiedad para los bienes libres, todo parece reducirse a internalizar los efectos no deseados: “economizar la ecología” es básicamente un problema de cálculo.

Una hipótesis central y común a los modelos de equilibrio general de los que parte la EA es que los agentes económicos poseen, referida a los mercados, plena información. La

idea de mercado implícita en la teoría económica desde Adam Smith hasta los neoclásicos supone que el mercado es capaz por sí solo de alcanzar la eficiencia. Son los agentes económicos compitiendo entre sí para satisfacer al máximo sus deseos y necesidades los que, involuntariamente, generan un sistema de señales, los precios, capaz de coordinar sus movimientos individuales en beneficio del bienestar general. Nadie dice qué hay que producir, para quién, ni en qué cantidad.

Los individuos en el mercado son racionales, es decir, maximizan su utilidad a partir de preferencias conformadas previamente al proceso de intercambio y tras haber calculado aisladamente los costos o los beneficios que implica su actuación.

Internalizar las deseconomías externas significa incluir, vía precios, aquella información que los valores de cambio no suelen recoger, como la demanda futura de un recurso no renovable, los límites en la extracción de uno renovable o la capacidad de carga de un ecosistema (se supone que otros tipos de información como el grado de escasez o el de utilidad ya vienen incluidos). Para nosotros, lo más importante, es que la posibilidad de recoger tal información pasa por atribuir a los agentes económicos y al marco físico en que estos interactúan unas características determinadas.

Puede ilustrarse un problema típico de contaminación gracias a la figura de una sala de espectáculos.<sup>702</sup> El ecosistema (o la biosfera) es considerado como un recinto cerrado, un teatro por ejemplo, en que no está prohibido fumar, y en el cual, tras haber deliberado sobre ello, o los espectadores fumadores compensan a los no fumadores por el malestar provocado por el humo, o los no fumadores pagan a los fumadores para que reduzcan la cantidad de cigarrillos consumidos. Todos son racionales y ecuanímes, y cada uno de ellos maximiza su satisfacción. El grado de malestar que quieran soportar los no fumadores y el grado de bienestar de los fumadores quedará reflejado en los precios, e indirectamente así se establecerá el grado óptimo de contaminación (que será más o menos elevado en función de los precios). Tanto si es así como si el grado de contaminación es determinado a priori y los precios ajustados a él (internalización) la noción subyacente de recinto es la misma: es un espacio neutro, que se puede polucionar en mayor o menor grado, que reacciona de forma previsible, reversible y monotonía de acuerdo al nivel de polución.

Otro problema típico de información es el que se refiere a agentes económicos sin voz en el mercado en un momento dado.<sup>703</sup> Si un individuo se ve afectado por las consecuencias de las transacciones mercantiles, su existencia debe quedar reflejada en el mercado, es decir, los costes que soporte o los beneficios de que disfrute deben ser internos al mercado. En caso contrario éste no podrá alcanzar la eficiencia.

Esto es especialmente importante en lo referente al agotamiento de recursos no

<sup>702</sup> MUELLER, C. C., 1996: "Economia e meio ambiente na perspectiva do mundo industrializado: uma avaliação da economia ambiental neoclássica". *Est.Econ. São Paulo*, v.26, n.2, pp 261-304, mayo-agosto.

<sup>703</sup> OVEJERO, *op. cit.*

renovables. La tasa de descuento intenta reflejar e incluir en el mercado la utilidad que para futuros agentes puede representar un recurso cuyo stock disminuye al tiempo que satisface la utilidad de agentes presentes. Esta tasa representa el porcentaje del stock de un recurso que la generación de agentes presentes en el mercado “descuenta” a aquellos que no están presentes. El porqué de tal descuento se basa en dos hipótesis: i) la hipótesis de la impaciencia, que supone que los individuos aprecian más el consumo presente que el futuro (y tanto más el propio que el ajeno); y ii) la hipótesis de que todos los agentes permanecerán vivos durante el periodo de inversión. Sin tasa de descuento, ésta es la escala máxima que puede contemplar la EA, una generación.

La práctica del descuento significa que las preferencias de las generaciones más distantes en el tiempo tienen menos peso que las de las generaciones más próximas, con peso máximo para la actual, y que las demandas futuras tienden rápidamente a cero. La idea implícita es que la gente será más rica en el futuro y que, por tanto, valiendo más el dinero ahora, es más racional maximizar el beneficio actual excepto si se es compensado por ello.

Las condiciones que deben cumplirse para aceptar la tasa de descuento como un instrumento válido son numerosas: debe haber progreso tecnológico capaz de promover la *sustituibilidad* entre un recurso y otros factores de producción, los agentes deben tener información cierta sobre la evolución futura de tal tecnología y sobre la verdadera disponibilidad del recurso (coste de extracción, escasez relativa, etc.). La variable sustituibilidad viene a superar la imposibilidad del individualismo metodológico para tener en cuenta sujetos que el mercado no reconoce, por la simple razón de que aún no han nacido (podría decirse lo mismo de otras especies animales y vegetales).

La sustituibilidad nos permite no tener que poner freno al deseo de maximizar el beneficio actual y hace de la equidad intergeneracional un problema marginal. Todo porque la economía ambiental neoclásica enfoca los problemas de gestión del medio como problemas de información, en tanto se carece de aquellos datos que el mercado precisa para ser eficiente en la asignación de recursos.

Esto es posible, primero, en la medida en que parte de una concepción de la naturaleza como un elemento pasivo, corregible y predecible. Segundo, porque supone un comportamiento formal de los agentes económicos tal que la eficiencia sólo queda asegurada si hay información completa. Dado que la racionalidad atribuida a los agentes no es cuestionada, el problema de la equidad intergeneracional es eludido en tanto el progreso tecnológico asegura la sustituibilidad. El principio que guía al agente frente a la naturaleza es asimilación, frente a sus intereses, maximización.

#### *b) La economía ecológica*

Parte fundamentalmente de nociones biofísicas: la idea de ecosistema, las leyes de la

termodinámica y la de idea de sostenibilidad.<sup>704</sup>

El *ecosistema* es un sistema complejo, continuo funcionalmente, formado tanto por el material vivo como por los factores abióticos asociados en que se define el nicho, la función, de cada elemento del conjunto. Cualquiera de sus partes es irreproducible en el mismo grado en que existe en el mundo natural y la desaparición o sustitución de algún elemento afecta siempre, en mayor o menor medida, al equilibrio del todo. El sistema estructurado de ecosistemas forma la biosfera, marco natural en que se desenvuelve la vida.

La asunción de la complejidad ecosistémica y del equilibrio dinámico que rige las interrelaciones biológicas, se combina, no obstante, con un alto grado de desconocimiento del mismo. Se ignoran en gran medida los efectos que las modificaciones antropogénicas pueden tener para la biosfera y no hay ninguna certeza de que ésta responda de forma no traumática para el hombre. Esto resulta obvio para los problemas macroecológicos, pero no lo es menos para los microecológicos, ya que suelen ser la acumulación y combinación de efectos producidos a nivel local el origen de problemas planetarios.

Respecto a las *las leyes de la termodinámica*, si bien según la ley de conservación de la energía, ésta ni se crea ni se destruye, según la segunda ley de la termodinámica, hay una tendencia continua e irrevocable de la energía hacia un estado de no-disponibilidad. Este principio de disipación afecta también de forma indirecta a los materiales. A saber, no puede haber tecnología capaz de sustituir la enorme cantidad de energía acumulada en los combustibles fósiles, y sin ésta, no es posible el reciclaje de los materiales.

La noción de *sustentabilidad* (o *sostenibilidad*) condiciona los procesos de producción, distribución y consumo a la reproductibilidad a escala universal e indefinida. Es función de dos factores: la capacidad de carga del ecosistema y la relación población/consumo. En el caso de sociedades humanas, el segundo factor muestra una gran variabilidad, y el primero, en casos de externalización, puede abarcar varios ecosistemas, o incluso la biosfera como un todo.

Estas aportaciones, entre otras, de las ciencias naturales, en especial de la ecología, configuran un nuevo marco biofísico. El funcionamiento ecosistémico define funciones ambientales con características específicas (insustituibilidad, irreversibilidad e incertidumbre) que no son susceptibles de ser constreñidas a las limitaciones propias de un espacio lineal pasivo.

La dimensión física es, en la EE, el sistema mayor en que ha de ubicarse el subsistema económico. Se recupera de esta forma la noción aristotélica de economía, como administración del *oikos*, y se desplaza con ello el centro del quehacer del economista del ámbito mercantil al reproductivo. El conocimiento profundo de la estructura y funcionamiento de los sistemas naturales debe aportarlo la ciencia del oikos, la ecología, que

---

<sup>704</sup> MORIN; GEORGESCU-ROEGEN, *op. cit.*.

dibuja de ese modo un límite, fuertemente restrictivo y desconocido en muchos casos, a la gestión ambiental. Éste es un aspecto distintivo del enfoque holístico y multidisciplinar de la EE y es en esa dirección en la que apuntan sus mayores aportaciones (creación de una contabilidad nacional ecológica, producción limpia, legislaciones verdes, etc.).

De un lado, no parece que haya consenso entre los economistas ecológicos sobre qué tipo de gestión sea la mejor dentro de ese nuevo límite ecológicamente definido, aunque, de otro, hay un rechazo explícito a la gestión (económica) puramente técnica, supuesta en la teoría del mercado ambiental. Para que la internalización positiva, avalorativa, fuese posible, debería darse que:

1) Los precios pudiesen recoger de forma objetiva todos los costes y beneficios, es decir, todas las variables implicadas reducidas a la unidimensionalidad de los valores de cambio. Las funciones ambientales, sin embargo, no parecen cumplir, al menos en parte, las características de los bienes y servicios producidos, ni parecen susceptibles de ser expresadas en términos monetarios más que con un alto grado de arbitrariedad; éstas son, en muchos sentidos, incommensurables para un enfoque pecuniario uniformizante.

2) No haya límites a la mejora tecnológica ni a la sustituibilidad entre recursos y factores de producción. En este sentido, la ley de la entropía desvela lo infundado de tal supuesto: la ética del descuento desvela actitudes insolidarias con las generaciones futuras, ya que priva a sujetos por nacer, sin voz ni salida en un escenario que les afectará, de la posibilidad de tener una calidad de vida similar a la de sus ascendentes.

3) En caso de que los precios no recogiesen toda la información, que los agentes económicos no actuasen de forma que los efectos no deseados de sus acciones fuesen a más. Sin embargo, la antropología subyacente en la EA define la racionalidad en términos de maximización de la utilidad individual, es decir, de las necesidades y por tanto, del consumo. Cada fumador en el teatro procura fumar tanto como desea; el límite a sus deseos lo impone el precio que pagar a los no-fumadores o la mayor utilidad de la compensación recibida de ellos por no encender otro cigarrillo. Para alcanzarse la eficiencia, la relación causa-efecto entre las acciones y sus consecuencias debe ser transparente, lineal y reversible, y todos los agentes implicados deben estar presentes y ser solventes. Siendo, además, egoístas, impacientes y desconsiderados con los no nacidos, en casos de opacidad y ausencias se produce una dinámica perversa en que se incrementa la desutilidad, el "malestar" agregado: esta situación afecta a los agentes no sólo en tanto que consumidor individual o empresa, sino incluso en tanto que Estado o conjunto de ellos (como ocurre en las cumbres sobre Cambio Climático).

4) La validez normativa del mercado sea establecida por él mismo en virtud de su eficiencia, a su capacidad para coordinar la maximización de los intereses individuales en pos del bienestar agregado. Resulta contradictorio en tal caso, que la internalización sea exógena al mercado, es decir, que haya instituciones ajenas a él que sean las que impongan las reglas

del juego (títulos de propiedad, precios corregidos, etc.).

En la teoría neoclásica, para que una asignación sea considerada óptima no es preciso que sea susceptible de ser reproducida indefinidamente; es decir, el óptimo económico no implica necesariamente la sustentabilidad.<sup>705</sup> Es posible que el acuerdo alcanzado en el teatro entre fumadores y no fumadores asegure el mayor bienestar total en un momento dado pero también lo es que se exceda la capacidad del teatro para asimilar el humo.

De forma resumida, que los agentes económicos actúen de forma sostenible pasa bien porque interioricen una conducta moral basada en principios de precaución, restricción y autocontención, bien porque una instancia de orden superior (como el Estado) se lo imponga a través de intervenciones en la negociación mercantil. En cualquier caso desplaza la cuestión de la sostenibilidad a la arena política. De hecho, el economicismo ambientalista sólo puede eludir la cuestión política asumiendo que, *en cualquier caso*, el crecimiento de la renta implica crecimiento de riqueza, que la mejora tecnológica asegura la sustituibilidad y que el entorno es controlable. Y a pesar de tal acto de fe, aún acaba haciendo de menos a las generaciones futuras y eludiendo el problema de la justicia también en el seno de una generación.

Todo esto supone que, de acuerdo con el análisis ecológico, todo acto económico sitúa frente a un problema moral. Además, si es válida nuestra interpretación de que la crisis ecológica no es sólo una acumulación de subproductos, sino cuestión de una lógica de la acción colectiva tipo “tragedia de los comunes”, entonces todo acto económico es también un problema político. De ser así, de tratarse de un problema de dominio de la racionalidad instrumental a nivel macrosocial, una ecología política satisfactoria debe resolver algunas cuestiones. Una, la de la relación entre la lógica de insostenibilidad y la funcionalidad del sistema, es establecida por Gorz en términos similares a los que utilizó ya finales de los setenta:

“no puede haber modernización ecológica sin restricción de la dinámica de la acumulación capitalista y sin reducción por autolimitación del consumo. Sus exigencias coinciden con las de una relación Norte-Sur transformada y con la perspectiva original del socialismo”.<sup>706</sup>

Hay pues, y en coincidencia con la economía ecológica, un vínculo entre la reproducción ampliada del capital y la crisis del sistema natural. A pesar de ello, si recordamos, Bookchin le reprochó a Gorz que pensara que la crisis se convertiría en una nueva fuente de negocio, sin catástrofes apocalípticas. Hoy día, la teoría de “lo verde vende”,

<sup>705</sup> NORGAAARD, R., 1995: “Globalization and unsustainability”, *Congrés Internacional Tecnología, Desarrollo Sostenible y desequilibrio*, Barcelona: UPC.

<sup>706</sup> CSE, p. 92.

de la *Ecología S.A.*<sup>707</sup>, de que la modernización ecológica es una fuente de competitividad,<sup>708</sup> tiene muchos seguidores. Gorz, en cualquier caso, matizando su postura inicial, considera que sólo hay una parte de verdad en eso de que “a la larga, lo que es razonable ecológicamente será racional económicamente”.<sup>709</sup>

En algunos casos podrán rentabilizarse cantidades importantes de capital (en energías limpias, hidrógeno, biología fitosanitaria) pero es ingenuo pensar que el crecimiento de estas actividades pueda compensar el decrecimiento (macroeconómico) de las industrias clásicas. En definitiva, no hay sostenibilidad sin cambios estructurales.

Esto nos lleva a otros retos para la ecología política. De entrada, cómo se intrinca esa lógica macrosocial de la insostenibilidad en la acción concreta de la gente. Además, cómo puede ser invertida y sustituida por una lógica distinta. Acabamos de adelantar que eso pasa por restringir la lógica del capital y por la autolimitación del consumo. En último lugar, dilucidar qué modelo social se ajusta mejor a la sostenibilidad. Cómo Gorz se enfrenta a estas cuestiones es lo que tratamos en el próximo capítulo.

---

<sup>707</sup> CAIRNCROSS, *op. cit.*

<sup>708</sup> LAFONTAINE, O. Y MÜLLER, C., 1998: *No hay que tener miedo de la globalización. Bienestar y trabajo para todos*. Madrid: Biblioteca Nueva.

<sup>709</sup> CSE, p. 92.



## Capítulo 6

### El ecologismo político

#### 6.1. La sociedad, ¿el espejo de la naturaleza?

*Crítica 4:* “El intento de lograr una nueva armonía entre la humanidad y la naturaleza pasa por explotar una filosofía de la naturaleza como la base de una nueva ética” (...), esto parte de “la naturaleza no jerárquica de los ecosistemas y de la diversidad como una función de estabilidad biótica”. “Tal vez ningún campo da hoy día mayores esperanzas para una ética que la ecología, como Hans Jonas y otros investigadores sugieren. Gorz no sabe lo que dice porque una filosofía de la naturaleza está más allá de su competencia”.<sup>710</sup>

Visto que, la modernización ecológica, según Gorz “se trata de una política incuestionable que no debe presentarse como una elección motivada por la oportunidad económica”,<sup>711</sup> queda pendiente dilucidar sobre qué valores se funda una política de la autolimitación y de la subordinación de la racionalidad económica. A este respecto, Gorz se ha opuesto a la postura naturalista por dos motivos principales. Uno, que el *fundamentalismo verde* ha tendido a creer de forma religiosa, y de forma similar a cómo lo hizo el comunismo, que del hundimiento del capitalismo surgirá un nuevo orden social basado en la economía del *oikos*. El modelo de recambio no es, en el fondo, defendido por su bondad ética o política sino porque es inevitable<sup>712</sup>, ni su llegada es teorizada de acuerdo a la dialéctica del capitalismo.<sup>713</sup> Dos, que es imposible derivar una ética de una ecología.<sup>714</sup> A este respecto, ya hemos comentado (cap. 1), que en la filosofía subjetivista gorziana hay un compromiso explícito con la oposición *physis/cogito*, Ser/para-sí.

La primera cuestión obliga a considerar el capitalismo en su forma de reproducirse (cap. 7). Para la segunda, que tratamos ahora, puede ser útil acercarse a la obra de Jonas y a la de otros biocentristas, tema que Gorz no ha desarrollado.

---

<sup>710</sup> BOOKCHIN, *op. cit.*, 1980, pp. 177-8, 185.

<sup>711</sup> CSE, p. 93.

<sup>712</sup> *Ibid.* p. 133.

<sup>713</sup> *Ibid.* p. 27.

<sup>714</sup> EP, p. 16.

### 6.1.1. El biocentrismo

No puede negarse que el argumento del biocentrismo es nuclear en el pensamiento ecologista.<sup>715</sup> De forma correlativa, las denominadas ecofilosofías profesan cierto rechazo a la fundamentación subjetivista-trascendental, *ergo* antropocéntrica, de las éticas kantianas y se reclama un "giro copernicano" que devuelva a un lugar central en la configuración moral a la *vida* —entendida no sólo como conjunto de especies animales y vegetales, o biomasa, sino también como hábitat natural, *oikos*, e incluso como conjunto virtual de generaciones futuras.

Ramon Folch, un conocidísimo activista y defensor de la sostenibilidad, lo ha planteado recientemente en los siguientes términos:

"Como quiera que sea, a partir de las posiciones antropocéntricas todavía dominantes es muy difícil comprender la realidad ecológica y, aún más, estructurar una ética ambiental coherente (...). El ecologismo rompe con el antropocentrismo planetario con la misma contundencia con que los copernicanos abolieron el geocentrismo"<sup>716</sup>

La fundamentación no-antropocéntrica de la ética ambiental parece esencial para poder promover la "regeneración moral de los valores"<sup>717</sup> de forma que el interés humano sea compatible con el biosférico. El número de (re)formulaciones de cosmovisiones no-antropocéntricas, sobre las cuales levantar una nueva ética ecológica, es enorme y crece sin cesar. Aunque sin duda entre los clásicos de la ecofilosofía ocupa un lugar destacado James Lovelock y su célebre hipótesis Gaia<sup>718</sup>, cabe retroceder, por lo menos, hasta Aldo Leopold y su *Land Ethic*<sup>719</sup> para encontrar un tratamiento explícito del biocentrismo que posteriormente han desarrollado, entre muchos otros, A. Naess, B. Devall o T. Regan<sup>720</sup>.

La cuestión que se plantea es, si *la vida* es el principio fundacional de la teoría moral ecologista, ¿qué papel le queda reservado al hombre en su interior? El objetivo es ampliar el espacio moral para abarcar más, incluyendo todo aquello que, como sujeto moral, sea un fin en sí mismo, tenga un valor intrínseco más allá del uso que pueda hacer nadie de él. Incluso si no hubiera nadie lo tendría.

Se han imaginado multitud de situaciones para ilustrar esta situación. Por ejemplo ¿estaría legitimado el hombre a llenar la Luna de desechos si supiéramos que incluso ningún

<sup>715</sup> DOBSON, *op. cit.*, 1995.

<sup>716</sup> FOLCH, *op. cit.*, p. 51.

<sup>717</sup> *Ibid.*, p.62

<sup>718</sup> LOVELOCK, J., *Gaia*. Madrid: Blume, 1983

<sup>719</sup> *A Sand County Almanac*. Nueva York: Ballantine, 1970. La primera edición data de 1949.

<sup>720</sup> NAESS, A. "The Shallow and the Deep. Long-Ragen Ecology Movement. A Summary", *Inquiry*, 1973, nº 16, pp. 95-100. DEVALL, BILL Y GEORGE SESSIONS, *Deep Ecology. Living as if nature mattered*. Salt Lake City, Peregrine Smith Books, 1985. REGAN, TOM. "The Nature and the Possibility of an Environmental Ethics", *Environmental Ethics*, 1, 1981

ser —humano o no—, aparte del propio satélite, se vería perjudicado con ello?<sup>721</sup> ¿tendría derecho, tras una hecatombe nuclear, el último hombre a cortar el último roble?<sup>722</sup>; ¿por qué motivo no debería sentirse tentado Robinson Crusoe de incendiar y destruir de esa forma su isla el día de su partida?<sup>723</sup>

En general lo que se propone es subir un peldaño más en la escalera del progreso moral, avanzar hacia una nueva atribución de derechos como ya se hizo en otros momentos históricos, de forma que el espacio moral del *varón-blanco-adulto-burgués-cabeza-de-familia-nuclear* se fuese ampliando hasta abarcar individuos con diferentes características en sexo, renta, color, edad, religión, cultura u orientación sexual. Un paso más incluiría el mundo natural. Si antes fuimos eurocentristas, sexistas o racistas ¿por qué no comenzar a entender que ser *especieístas* es un prejuicio injustificable más?

Intentemos ver hasta dónde puede ampliarse el espacio moral. Este viene determinado tradicionalmente, al menos desde Kant, por el criterio del que nos provee la condición de ser un fin-en-sí, guiado por su voluntad libre y desinteresada, ser racional, sujeto de derecho y merecedor de respeto (el marco que, a grandes rasgos, comparte Gorz). Es obvio que si nos limitamos al mismo criterio caeremos en el especieísmo.

La primera alternativa, *cosmocentrista*, podría partir del ser: todo existente poseería en tal caso y, precisamente por eso, categoría moral, valor intrínseco. Suponemos, de momento, que no hay gradación moral, del mismo modo que no la hay entre un varón y una hembra, entre un blanco y un negro. El valor del que participa no se agota en un grupo determinado, hay para todos por igual: animales, vegetales, minerales y cualquier entidad en que estos se combinan e interactúan. No vale la pena continuar por aquí<sup>724</sup>: si todo tuviera un valor moral inalienable, primero, sería el caso que nada, el ser humano tampoco, tendría valor, porque resultaría imposible actuar y además, y es lo segundo, sería redundante hablar de valor, ya que esta idea quedaría englobada en la misma idea de ser: "No se puede resolver el problema afirmando que todo lo que hay es bueno, porque entonces corremos el riesgo de no atrevernos a modificar nada si deseamos obrar moralmente"<sup>725</sup>.

Otra alternativa, digna de tener en cuenta al menos más seriamente que la anterior, es la que parte de la idea de *interés*. Éste surge desde el momento en que existe un fin hacia el cual una entidad cualquiera se dirige por naturaleza. La consecución de ese fin define el

<sup>721</sup> Imaginamos que no hay vida allí, que nadie la visitará jamás ni se acercará lo bastante para ver la basura. PRISCILLA COHN, en FERRATER, J Y COHN, P., 1981 *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*. Madrid: Alianza, p.150.

<sup>722</sup> DOBSON, *op. cit.*, 1995, cap.2.

<sup>723</sup> MIDGLEY, M. "Duties Concerning Islands", en Elliot, R. y Gare, A., 1983: *Environmental Philosophy. A Collection of Readings*. Milton Keynes: Open U.P., p. 167; FERRY, L., 1994: *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre*. Barcelona: Tusquets, p. 112-114 para una crítica.

<sup>724</sup> Aunque hay quien lo hace, como FERRY, de forma innecesariamente extensa. Para una elaboración, sincrética, de esta nueva visión antro-po-bio-cósmica, ver MORIN E. "La relación antro-po-bio-cósmica". *Gazeta de antropología*, 11. feb-1995; "El pensamiento ecológizado". *Gazeta de antropología*, 12. Oct-1996.

<sup>725</sup> FERRATER, *op. cit.*, p.153.

bienestar de ese sujeto, y éste es su interés. Todo aquello que tenga un interés tendrá valor intrínseco. Si bien las piedras y las montañas parecen quedar excluidas, esta idea no afecta tan sólo a especies vivas, sino que incluso puede decirse que un ecosistema, o incluso el sistema de ecosistemas, la biosfera, tiene un interés en tanto tiende casi teleológicamente, como se encarga de describir la *ciencia ecológica*, a la autoorganización de la materia viva, de forma que el aprovechamiento energético sea el máximo posible, dentro de un *equilibrio dinámico* <sup>726</sup>.

Esa dirección toma la célebre hipótesis Gaia. Esta diosa Gea —Gaia es aportación del novelista W. Golding— es "un sistema real, que abarca todas las formas de vida y su medio ambiente, emparejados tan fuertemente, que forman una entidad autorreguladora" <sup>727</sup>. En 1979, el doctor Lovelock propuso la idea de que Gaia, la Tierra, funciona como un sistema vivo, un superorganismo en lucha constante contra la entropía que amenaza su equilibrio homeostático. Ni se imaginaba la impronta que iba a dejar en el pensamiento verde en las décadas siguientes, y aunque posteriormente se afanó en señalar que "el uso del término <vivo> es metafórico" <sup>728</sup> y que es el ser humano el responsable de aplicar *la medicina planetaria*, Gaia fue, es y será el estandarte de no pocos ecologistas.

No será preciso profundizar en el peligro que encarna Gaia en tanto que sujeto moral. Lo siguiente también es aplicable si concedemos el mismo estatus a otras entidades, digamos, de inferior rango, como los ecosistemas: la eliminación de ciertas formas vivas puede ir en interés de la totalidad. Es más, el principal problema de Gaia no es otro que la *plaga humana* <sup>729</sup>. Y es que no es casual la enorme dificultad que tienen los ecólogos para incluir al hombre en sus modelos <sup>730</sup>. El hombre no aparece "en el concepto básico de la ecología, un fragmento de naturaleza que funciona en sí mismo, que se autorregula en sus ciclos, se estabiliza y tiene un cierto grado de crecimiento". <sup>731</sup> Sería largo entretenerse en las lecturas antihumanistas que se han hecho desde la hipótesis Gaia —que sin duda su autor no comparte— y que tanto mal han hecho al pensamiento verde crítico moderno; pero la idea de Aiken de que

"una mortandad masiva humana sería algo beneficioso. Nuestro deber consiste en provocarla. ¡Es el deber de nuestra especie, para con su entorno, eliminar el 90% de nuestros efectivos!" <sup>732</sup>

<sup>726</sup> PEÑUELAS, J., 1988: *De la biosfera a la antroposfera. Una introducción a la Ecología*. Barcelona: Barcanova, p.18.

<sup>727</sup> LOVELOCK, J., 1983: *Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo*, Barcelona: Tusquets, p. 12.

<sup>728</sup> 1992. P.9. Según MORIN, "La idea de Gaia re-personaliza la Tierra. Y esto es tanto más interesante cuanto que, desde hace veinte años, es todo el planeta el que aparece como un ser vivo, no en el sentido biológico, con un ADN, un ARN, etc., sino en el sentido autoorganizador y autorregulador de un ser que tiene su historia, es decir que se forma se transforma manteniendo su identidad" (*op. cit.*, 1996, p.9).

<sup>729</sup> LOVELOCK, J., 1993: *Gaia. Una ciencia para curar el planeta*. Barcelona: Oasis, p.153.

<sup>730</sup> Ver PEÑUELAS, *op. cit.*, p.151-256.

<sup>731</sup> BÖHME, G., 1996: "Perspectivas de una filosofía de la naturaleza de orientación ecológica" en Fischer, H.R. (ed), *El final de los grandes proyectos*. Barcelona: Gedisa, p.71.

<sup>732</sup> Citado en FERRY, *op. cit.*, p. 128.

...no es más que una consecuencia inevitable de tomarse en serio la idea de estipular derechos de rango superior o igual a los que la esfera moral antropocéntrica tradicional contempla. Esta *igualdad biosférica* pone en boca de Taylor, uno de los clásicos del tema, las siguientes palabras: "en igualdad de circunstancias la destrucción en sí y por sí de una flor silvestre es tan inadmisible como la matanza de un ser humano"<sup>733</sup>. En cualquier caso creemos que, afortunadamente, el pensamiento biocentrista asume en general, en muchos casos sin desearlo, una noción confusa pero no demasiado lejana de lo que significa la moral en la tradición filosófica (post)ilustrada. Eso les libra del *holismo* antihumanista pero no de caer en alguna que otra contradicción.

Otra opción ecocéntrica —y vamos rebajando sensiblemente el objeto de la reforma— recoge la idea pionera de Aldo Leopold, limitando el carácter moral a la *comunidad biótica*, aunque sin asumir el organicismo gaiano. Ésta tiene también, bajo diferentes formas, significación moral:

"Así como los individuos tienen interés en vivir bien, que es más que meramente vivir, las especies tienen interés en vivir bien. Tanto especies como individuos necesitan realizar su naturaleza en equilibrio con su entorno (*environment*), en su ecosistema indígena"<sup>734</sup>.

Para Johnson, "la ética se basa en el respeto de los intereses", y teniendo todo ser vivo un interés *objetivable*, tiene status moral. El argumento parece presentar el mismo pero que el caso Gaia: en el interés de la ballena azul no estaría de más la desaparición del *homo* de la faz de la Tierra —o al menos de los mares—; o en el del virus del sida quizás no esté su desaparición, ni en el de la *fauna extremófila* de Rio Tinto. Johnson escapa del dilema: aunque ni la racionalidad, ni la capacidad de sentir (*sentience*) es condición necesaria para la significación moral del interés, son estos atributos los que nos dan un grado de relevancia moral (*moral significance*) mayor que la que tienen otras entidades o procesos vivos, morales también, "ya que el respeto por los intereses es, al menos, el centro sino la totalidad de la moralidad"<sup>735</sup>. De ese modo, acepta una gradación, al menos intuitivamente inevitable, para poder salir al paso de "la densísima maraña de conflicto y complementariedad propia del mundo vivo". Da en el clavo al comprender que a medida que la esfera moral se amplía, especialmente si se hace desde la idea de interés, el conflicto potencial aumenta. ¿Cómo actuar entonces?

"Desarrollando consciencia de otros seres y de sus intereses, junto a una actitud de respeto y consideración (...), la ausencia de un algoritmo moral efectivo no nos excluye de nuestra

<sup>733</sup> TAYLOR, P.W., 1983: "In Defense of Biocentrism" en *Environmental Ethics*, 5, p.242.

<sup>734</sup> JOHNSON, L.E., 1993: *A Morally Deep World. An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*. Nueva York: Cambridge U.P., p. 178.

<sup>735</sup> *Ibid.* pp. 287-288.

responsabilidad".<sup>736</sup>

Ya empiezan a aclararse los términos. El *Mundo moralmente profundo* de Johnson puede calar en lo más profundo del respeto hacia la vida, pero está construido desde el antropocentrismo más patente. El hombre es el cénit de su *pirámide moral*<sup>737</sup>—a pesar de ser el mayor obstáculo para el desarrollo fluido de la vida— y es él quien debe cargar con el peso de la responsabilidad y el respeto. En su teoría, los deberes tanto como los derechos se están distribuyendo y además se está haciendo de forma desigual entre los diferentes seres vivos. Este antropocentrismo *johnsiano*, por lo demás, no parece incompatible con el respeto y la consideración. Lo curioso es que él mismo niega esta última idea. Es decir, Johnson, al igual que muchos otros teóricos de la ética ecológica, asume tácitamente el punto de vista humano, aunque cree situarse en el biocentrismo en tanto atribuye relevancia moral a otros seres vivos. La confusión está en la presuposición, falsa, de que si la ética es capaz de tener en cuenta intereses no humanos es porque la ética se centra en la idea de interés en general, como si el hecho de centrar la reflexión ética en otro objetivo —*fin-en-sí*, por ejemplo— impidiera dar una significación no instrumental al mundo vivo en general.

Para salir de este pseudo-biocentrismo sin caer en su opuesto, el antropocentrismo abominado, es necesario remitirse a Peter Singer y su *Animal Liberation Movement*<sup>738</sup>. El compás con que trazar el ámbito moral tiene ahora forma de placer en una de sus patas, y de sufrimiento en la otra. De la tradición utilitarista se recupera aquella idea de que el valor intrínseco de un sujeto lo determina su capacidad para experimentar sensaciones placenteras o dolorosas. El argumento se apoya, como es sabido, en el hecho de que se considera que poseen tal valor individuos, como los neonatos o los deficientes mentales, que no presentan características como razón o consciencia de sí, tradicionalmente definidoras del mismo. Los clásicos del utilitarismo explotaron el *emotivismo* humeano para construir una teoría que igualase en cierto modo las especies sintientes. La capacidad de padecer dotaría así a los mamíferos y a algún que otro ovíparo del derecho a satisfacer un interés objetivo: disfrutar de su bienestar, maximizar su placer. Singer, de todas formas, no niega el peso que tiene otro tipo de razones, como la de ser un individuo consciente de sí, que se entiende en el tiempo<sup>739</sup>, a la hora de postular derechos y deberes para seres humanos e incluso para otras especies — simios, ballenas y delfines—; simplemente está ampliando la definición de valor moral,

<sup>736</sup> *Ibid.*

<sup>737</sup> Rolston, desde premisas muy similares, levanta su escala (proyectiva) natural con siete niveles diferentes, desde el nivel más objetivo y por tanto de menos valor, al más subjetivo y de máximo valor: naturaleza entrópica, tectónica, geológica, orgánica, animada, humana y, como no, en la cúspide, la cultura humana. Aunque parezca una memez, se podría replicar a Rolston diciendo que, desde la perspectiva moral de la vida, no hay motivo para ubicar al hombre tan alto; eso no es más que otro motivo antropocéntrico, ¿o acaso la naturaleza entrópica se hubiese situado tan abajo si hubiese podido elaborar ella la lista?. (“Are Values Subjective or Objective?” en ELLIOT Y GARE, *op. cit.*, p. 160.)

<sup>738</sup> SINGER, *op. cit.*, cap.5.

<sup>739</sup> *Ibid.* p.133.

conservando la esfera de la responsabilidad para el ser humano. Aunque poco a poco vamos acercándonos a posiciones tradicionales antropocéntricas veamos qué hay tras la propuesta utilitarista.

Primero. La ampliación de la esfera moral se hace a costa de vaciar de contenido tal concepto. No es sólo que imposibilite para la reciprocidad sino que crea quizás más situaciones conflictivas de las que resuelve, ¿qué hacer cuándo el perro persiga al gato? El acto moral se establece entre sujetos morales, no entre sujetos moralmente relevantes; es decir, la responsabilidad no es definida hacia el animal, sino más bien hacia otras personas. El acto moral es intersubjetivo.

Segundo. Los problemas propios del utilitarismo se reproducen igualmente en este caso. Si los individuos son reducidos a un conjunto de sensaciones más o menos placenteras, y si el utilitarista parece procurar el incremento del bienestar agregado, o sea, que haya el mayor *summum* posible de experiencias satisfactorias, nada nos impide substituir a un individuo por otro, siempre que la felicidad total no disminuya. Singer acepta este precepto cuando afirma que "la injusticia que se comete con un ser existente puede ser compensada mediante un beneficio conferido a un ser que todavía no existe"<sup>740</sup>. Felizmente, añade que esta intercambiabilidad sólo es válida para seres no autoconscientes, pero refleja cierta interpretación de la igualdad que no casa de ninguna forma con la idea de derecho de *x* a no sufrir. Según Kymlicka, "el utilitarismo interpreta la igual consideración en términos de la combinación de preferencias preexistentes [*intereses en nuestro caso*], no importa a qué sirvan, aun si menoscaban con ellas los derechos o los compromisos respecto de otros"<sup>741</sup>. La cuestión aquí sería ¿derechos de qué? Si los derechos de los animales se reducen a *la matemática de las pasiones*, a conectar el *hedonímetro* a todo bicho viviente hasta conseguir la más alta cantidad de placer; o ir entonces, como los Maximand<sup>742</sup>, calculadora en mano todo el día, entonces no puede hablarse con propiedad de "*derechos de...*" porque en el fondo estamos tratando con conjuntos inconexos de reacciones neuroquímicas.

Tercero y último. Supongamos que aceptamos la tesis de los defensores de los derechos de los animales en los términos restringidos en que Singer, Salt y otros lo hacen ¿habríamos solucionado las carencias de la ética de la contemporaneidad? ¿tendremos más instrumentos para guiarnos en la época de la tecnociencia? Algo se habría ganado, por supuesto, en nuestro intento por establecer otra relación con la naturaleza (aunque sería más apropiado decir otra relación entre los hombres de cara a la naturaleza) pero estamos a una distancia tan abismal del objetivo marcado que uno se pregunta si ha valido la pena el esfuerzo. Warren<sup>743</sup> intenta enriquecer la propuesta combinando cierto ambientalismo (*environmentalism*) con las ideas de la *Liberación Animal*:

<sup>740</sup> SINGER, *op. cit.*, p.134.

<sup>741</sup> KYMLICKA, *op. cit.*, p.57.

<sup>742</sup> LUKES, S. *El viaje del profesor Caritat*. Barcelona: Tusquets, 1997.

<sup>743</sup> WARREN, M.A., "The Rights of the Nonhuman World" en Elliot y Gare. pp.130-131.

"Si el sentir (*sentience*) es condición necesaria, tanto como suficiente, para tener derechos morales, entonces no podemos adscribir tales derechos a océanos, montañas y lagos; pero tenemos una obligación moral para proteger tales recursos naturales del daño excesivo en manos humanas, en ambos casos, por su valor para nosotros y las generaciones futuras, y porque son intrínsecamente valiosos, como elementos del biosistema planetario".

Aunque se acepta un argumento instrumentalista, se mantiene la idea del valor intrínseco, y se le suma la de los derechos de los animales sintientes. Consideramos ya un progreso la introducción explícita del valor que como *medio* posee el entorno biofísico para el hombre, sin que ello implique que cualquier uso que se haga de él sea legítimo. Del mismo modo cabe calificar a la renuncia a otorgar derechos a otros elementos naturales.

Hemos dado un repaso somero a algunos tópicos del discurso biocentrista, siempre en relación al marco subjetivista-kantiano. Hemos visto que éste debe ir recortando sus exigencias si no quiere caer, bien en el atrozamiento moral, bien en el antihumanismo. Esta sensación antihumanista surge cuando conceptos morales con una larga historia filosófica — sujeto, acto, relevancia, fin, valor, etc. — son interpretados dentro de este nuevo contexto *bio-moral* desde la tradición ilustrada (post)kantiana. Un mínimo análisis revela que en muchos casos el trasfondo en el que se procura articular la nueva relación hombre-naturaleza es la falta de rigor en el uso de los términos más que el resentimiento contra la propia especie. Así, por ejemplo, resulta obvio que una especie determinada tendrá un valor objetivo (científicamente descriptible) para con el ecosistema en que se define su función o *nicho ecológico*, pero de ahí no se sigue que tenga un valor intrínseco, en el sentido en que decimos que una persona lo tiene. Sin embargo, los términos se usan como si así fuera. Se acepta, de todas formas, que subrayar la significación moral de lo no humano no evita una gradación en cuanto a la relevancia. En ese momento se adopta y se hace visible el inevitable carácter antropocéntrico del quehacer humano. Porque no podemos pensar como una montaña (a lo Leopold), ni "sentir, amar y pensar como tierra" (a la Boff)<sup>744</sup>

El propio Ferry, conocido azote del biocentrismo, nos ayudará a salir del *impass*. En su opinión, son tres las formas de entender la naturaleza desde postulados ecologistas: a) el antropocentrismo, que "tan sólo de modo indirecto tiene en cuenta la naturaleza"; b) el utilitarismo, que incluye en su cálculo maximizador del bienestar a todo ser portador de un interés a no padecer, "dando así un paso más hacia la atribución de un significado moral a determinados seres no humanos"; y c) el biocentrismo, que reclama un "<contrato natural> en cuyo seno la totalidad del universo se convertiría en sujeto de derecho"<sup>745</sup>

<sup>744</sup> BOFF, L. 1996: *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta.

<sup>745</sup> *Ibid.* p.29. Ferry, a pesar de tener argumentos de peso contra ciertas posturas verdes, que para ser



Del utilitarismo ya hemos dicho algo: que hace abstracción del propio sujeto de derecho. Del biocentrismo contractualista también: que o bien es antihumanista o bien es un antropocentrismo disfrazado. En los términos de Ferry, pues, sólo nos quedaría un antropocentrismo enfocado apenas de forma instrumental hacia su entorno natural. Ahora bien, hemos tratado sólo con ejemplos de ecofilosofías que se mueven el marco de postulados basados en la idea de sujeto moral —utilitaristas o kantianos—, ya en términos individualistas, ya contra ellos. Sin embargo, buena parte del debate sobre la moral ecológica se desarrolla ya más allá de ese marco. *El principio Responsabilidad*<sup>746</sup> de Hans Jonas, al que se refiere Bookchin, ha provocado un debate que sirve como ejemplo de reflexión ética biocéntrica<sup>747</sup> no subjetivista.

### 6.1.2. *El fundamento no subjetivista de la ética ecológica*

#### a) *El principio responsabilidad*

Según Jonas, la naturaleza de la acción humana ha cambiado *de facto*. El poder desbocado de su promética tecnología hace que por primera vez la posibilidad de inexistencia, de la nada, deje de ser un mero acto especulativo. Estamos ante una desconocida vulnerabilidad de la naturaleza frente al poder humano; ahí se levanta la frontera entre *las éticas de la contemporaneidad y la ética orientada al futuro* que nos propone.

Las éticas habidas hasta el momento se refieren al aquí y al ahora. En ellas la moralidad se reduce a lo contemporáneo y a lo compartido. El presente común del que participan el agente moral y *el otro* es el marco en que se originan y se evalúan preceptos morales (como los de justicia, caridad y honradez) y en el que cobran sentido las características de esas éticas tradicionales. Éstas presuponen que: a) el trato es hombre a hombre; b) la actuación sobre lo no-humano es mediada por la *techné*; c) la *techné*, como arte

---

ecocéntricas son anti-humanistas, tan sólo puede ridiculizar el ecologismo alternativo porque construye una caricatura de él que en muy pocos casos se corresponde con la realidad, y que no ilustra en absoluto qué pueda decir un ecologista hoy día. Por contra, Ferry reduce las alternativas al anti-humanismo verde, al ambientalismo reformista propio de cualquier estado democrático social-liberal, tecno-burocrático, desarrollista y capitalista, como si éste representase la madurez de una modernidad presumiblemente cuestionada por revolucionarios en la minoría de edad mental (p. 203). Ver KIRKMAN, R., 1998: "Luc Ferry: The New Ecological Order" *Environmental Ethics*, vol 20, 1, primavera.. Según este autor, Ferry obvia el marco del ambientalismo radical, primero, "supersimplificando al enemigo al agrupar una amplia gama de perspectivas y al enfatizar sólo aquella que sirve a sus propósitos", y segundo, "elaborando una crítica externa a la Deep Ecology basada en la oposición de ésta al humanismo y a la democracia tal como él la entiende" (p. 104)

<sup>746</sup> 1995: *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder. Este es un texto desconocido generalmente para los autores anglosajones; éstos, suelen tener como referente para este tipo de cuestiones, aparte de a los ya citados, a JOHN PASSMORE (*La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*. Madrid: Alianza, 1978) o a PAUL TAYLOR (*Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. Princeton U.P., 1986.)

<sup>747</sup> Aunque, como Andrés Sánchez Pascual señala en la introducción a la edición castellana, los objetivos de Jonas son básicamente dos: proponer una alternativa no sólo al dualismo metafísico de origen cartesiano, sino también al marxista *Principio Esperanza* de E. BLOCH (Edición castellana en Aguilar, Madrid, 1977), al que dedica explícitamente la última parte del texto.

transformadora, tiene un alcance espacio-temporal escaso, y no afecta la esencia constante del hombre. El hecho de que lo natural esté a salvo de lo artificial —como resultado de una praxis colectiva limitada en su alcance— define la atribución de responsabilidades en la esfera de lo cercano.

Hoy día, sin embargo, el progreso tecnológico ha profanado la naturaleza, que ya no es estática, reversible y cognoscible. Esto hace de cada acto singular algo moralmente relevante pero inabarcable para la concepción tradicional del derecho (como contrapartida de un deber), incapaz de tener en cuenta el futuro remoto, las condiciones globales de la vida humana e incluso la existencia misma de la especie. Esto es patente, por ejemplo, en el imperativo kantiano: éste no excluye la posibilidad de la inexistencia; el mandamiento de que la serie deba continuar está ausente.

En este contexto, nos encontramos en un vacío ético del que sólo parece salir vencedora, o bien la ética nihilista del post-moderno, o bien la recuperación de lo sagrado del pre-moderno. En definitiva, la ética debe ampliar sus fundamentos, la idea de fin en sí mismo, hacia la doctrina del ser, en la metafísica: andar en el ser, ir más allá del subjetivismo axiológico, y encontrar más allá de él la fuente del valor.

La responsabilidad (para con la biosfera, las generaciones futuras y la propia esencia humana) debe retroceder hasta la última pregunta del ser (la del sentido) para poder fundamentarse ontológicamente. Ello es posible porque en la naturaleza preconsciente se halla presente el principio de causalidad final. El ser —o la naturaleza— es uno, "ya sea bajo la forma de subjetividad o bajo el interior mudo —materia— que en ella tiene su voz, se revelan, en aquello que emerge, fines o algo análogo a ellos" <sup>748</sup>.

A pesar de que la evolución natural revela cierta jerarquía entre lo vivo, hay una modalidad del ser compartida por todo lo orgánico, *lo metabólico*, "inquietud constante de la materia para preservarse y derrotar al no-ser" <sup>749</sup> y fin fundamental del ser, que establece un *continuum* en toda la cadena natural:

"así como lo manifiestamente subjetivo es algo así como un fenómeno superficial de la naturaleza al que se le ha hecho subir, así también está enraizado en la naturaleza y se halla en continuidad esencial con ella, es decir, ambos participan del <fin>, la vida misma" <sup>750</sup>

En la medida en que la naturaleza sustenta fines pone también valores. En el fin el ser se autoafirma como un "enfático <no> al no-ser". La finalidad que el ser tiende a maximizar es un sí a la vida, un diferenciarse de la nada, que ya es un deber con carácter ontológico. El ser es deber, y la "cosa" prevalece como bien-en-sí. ¿Qué lugar le queda reservado al hombre

<sup>748</sup> *Ibid.* p.131

<sup>749</sup> HOTTOIS, G. Y M. PINSART (eds). *Hans Jonas. Nature et responsabilité*. Paris: Vrin, 1993. y otro, p.7.

<sup>750</sup> JONAS *op. cit.*, p.135.

en ese *continuum*? Como herencia privilegiada de la evolución natural, la humanidad protagonizará el primer imperativo categórico: “que haya humanidad”, pero además,

"como productos surgidos de la naturaleza, debemos fidelidad al conjunto de sus creaciones con las que nos hallamos emparentados, entre las cuales las de nuestro propio ser es su más alta cumbre, que, bien entendida, tomará bajo su cuidado todo lo demás"<sup>751</sup>

El sentimiento de responsabilidad es el vínculo entre lo objetivo y lo subjetivo, es la afirmación del ser de las cosas. Ser responsable no significa estar sometido a la posibilidad de verse imputado por los propios actos, no es "pagar *ex post facto*", es responder a la demanda de la cosa, reconocer el mandato de aquello que depende de nuestro control e influencia (como el de un padre para con su hijo). Y hacia él se lanza el nuevo *imperativo ecológico*:

"Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra"<sup>752</sup>

La centralidad del aspecto técnico en la vida humana está modificando la propia esencia del hombre como actor colectivo, hoy la *techné* define la dirección del impulso de la especie, en el que ésta encuentra su misión. El hombre, como objeto de la técnica, es modificado por ella:

"Solamente de la posible desfiguración del hombre sale aquello que debe ser preservado, sólo sabemos qué está en juego cuando sabemos que está en juego"<sup>753</sup>

Los grandes riesgos y la autonomía que cobra la dinámica tecnológica hacen cada vez más difíciles las correcciones y las predicciones. "El saber del futuro siempre exige más ciencia de la disponible"<sup>754</sup>, pero más ciencia implica más riesgo. Entramos así en un círculo vicioso en el que la *apuesta total* aparece como horizonte. La lección evolutiva, en cambio, es trabajar con pequeñas cosas, reducir el *meliorismo* a los márgenes y tratar el ser, que no es sopesable en un cálculo de riesgos y de costes (potencialmente infinitos) desde *el mandato de la cautela*, que impone la heurística del temor. La responsabilidad propia del ámbito del obrar

---

<sup>751</sup> *Ibid.*, p.228.

<sup>752</sup> *Ibid.* p.40. Este imperativo categórico, a diferencia del kantiano “obra de tal modo que puedas querer también que tu máxima se convierta en ley universal” remite a la responsabilidad objetiva. Según Jonas, Kant remite a una compatibilidad abstracta que no excluye la posibilidad de la inexistencia. Otras formas que adopta el imperativo verde: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida”, o “No pongas en peligro las condiciones de continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra” o “Incluye en tu elección presente, como objetivo también de tu querer, la futura integridad del hombre”.

<sup>753</sup> *Ibid.* p.65.

<sup>754</sup> *Ibid.* p.67

político adquiere un sentido totalmente nuevo<sup>755</sup> con nuevos contenidos y un alcance en el futuro nunca antes conocido, "ahora el mayor crédito será para las profecías catastrofistas antes que para las optimistas"<sup>756</sup>.

#### *b) Límites del biocentrismo de Jonas*

En descrédito de Apel hay que decir que lo que está en peligro no es "la naturaleza en tanto que supervivencia de todo ser vivo?"<sup>757</sup>, sino "nuestra ecosfera: seres humanos, plantas y animales que forman juntos una comunidad de destino"<sup>758</sup>. Efectivamente, "las condiciones de la biosfera ya han sido modificadas revolucionariamente otras veces"<sup>759</sup>; la hipótesis Gaia parte justamente de la idea de que "el universo tiene propiedades que hacen de la emergencia de la vida y Gaia algo inevitable"<sup>760</sup>. Eso no niega la necesidad de indagar con mayor detalle en el tipo modificaciones que produce el hombre, como está haciendo la *historia ecológica*<sup>761</sup>. De acuerdo con ella, el carácter esencialmente eco-modificador de la especie humana es muy anterior a la época de la tecnociencia, de forma directa o indirecta, la mano del *homo faber* ha alterado desde siempre la prístina virginidad que visiones románticas de la naturaleza pretenden rescatar<sup>762</sup>. De hecho, *el factor ecológico* del imperialismo europeo ha sido la causa principal de la homogeneización biótica de las zonas templadas desde principios del siglo XV, auténtica *racionalización del paisaje*<sup>763</sup>.

Es evidente, no obstante, que hoy el poder modificador del ser humano es, para sí y para la naturaleza, cualitativa y cuantitativamente superior a otros tiempos; si bien, por un lado, la naturaleza como un todo no parece vulnerable, y por otro, la vulnerabilidad en sus partes o en ciertos aspectos no es un fenómeno nuevo, al menos en el sentido de *interferencia del fin de la naturaleza* —tendencia del ser metabólico ante la nada.

El reto según Apel, es más bien cómo se puede a un tiempo recurrir a "un tipo de conocimiento objetivante, axiológicamente neutro y tecnológicamente pertinente, pero tanto para los animales como para los hombres"<sup>764</sup>, del que parte justamente la descripción de la

<sup>755</sup> En este punto, Jonas no tiene mayor reparo en hacer algún guiño al autoritarismo verde. Esta tensión entre democracia y sostenibilidad no es nueva, alcanzando a autores tan distantes como Bertrand Russell, Wolfgang Harich o a Hardin. Véase OVEJERO, *op. cit.*, pp. 101-113.

<sup>756</sup> *Ibid.*, p.71.

<sup>757</sup> APEL, K.-O. "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación de la ética en la época de la ciencia" en 1986: *Estudios Éticos*, Barcelona, Alfa, p.108.

<sup>758</sup> APEL, *op. cit.*, 1986, p.110.

<sup>759</sup> LEAKEY R. Y R. LEWIN. *La sexta extinción*. Bcn: Tusquets, 1997.

<sup>760</sup> LOVELOCK, *op. cit.*, 1993, p.221.

<sup>761</sup> O'CONNOR, J. "¿Qué es la historia ecológica? ¿Por qué una historia ecológica?", *Ecología Política*, 14,1997, p.120.

<sup>762</sup> Ese es el caso de la Deep Ecology y no menos del Eco-regionalismo de Kirkpatrick-Sale, así como de sus numerosos seguidores, como es el caso de JOSEP PUIG, quien recuerda "com es va anar destruint la vella, simple i natural unitat entre la persona humana i la natura" (PUIG I BOIX, J., 1991: *L'ecologisme. Aprenent a rehabilitar la terra*. Barcelona: Barcanova, p.95). Cabe decir que el actual concejal verde en el ayuntamiento de Barcelona ha ido "desprofundizando" su discurso (entrevistado en *Ecología Política*, nº 14, 1997, pp.7-10.)

<sup>763</sup> CROSBY, A., 1988: *Imperialismo ecológico. La expansión de Europa 900-1900*. Barcelona: Crítica, p.91.

<sup>764</sup> APEL, K.O. "La crise écologique en tant que problème pour l'éthique du discours", en Hottois, p.121.

crisis ecológica; y, además, no olvidar “tener en cuenta a todos los afectados parece que tiene que ser incluido a priori en la idea de convención ética”<sup>765</sup>, a

“los ciudadanos representados en una democracia pero, además, los intereses insuficientemente representados de los miembros de Estados subprivilegiados (por ejemplo en países en desarrollo), además de los menores incapaces, de los aún no nacidos (por ejemplo, en la cuestión del aborto), finalmente, en conexión con los problemas ecológicos, los de las futuras generaciones”<sup>766</sup>.

Según Jonas, el principio kantiano no contempla en absoluto las consecuencias reales de la praxis del sujeto moral. Es principio de condición subjetiva de autodeterminación y por tanto abre la puerta a una gama infinita de realizaciones objetivas, entre las cuales se incluye la posibilidad de la inexistencia. En oposición a ello, Jonas intenta demostrar metafísicamente que “el mandamiento de que la serie debe continuar precede la serie”<sup>767</sup>.

Para Apel, sin embargo, es posible hacer una lectura pragmático-trascendental del planteamiento kantiano que nos permite no ya sólo llegar a otra conclusión, sino también a otro tipo de fundamentación. Tradicionalmente se ha estado suponiendo una dicotomía insalvable entre la idea de la razón práctica, de la decisión valorativa pre-razional, y la racionalidad valorativamente neutra de la ley ética universalmente válida. Esto es denunciado por Jonas, cuando recalca que su *imperativo ecológico*, a diferencia del kantiano y de su remisión a una compatibilidad abstracta, remite a un futuro real previsible<sup>768</sup>. Es decir, su *ética de la responsabilidad* consigue aunar el fundamento racional de la obligación (razón) y el fundamento psicológico de la voluntad (sentimiento)<sup>769</sup>. El imperativo kantiano, según Jonas, carece del segundo<sup>770</sup>. Y por eso nos devuelve a la metafísica.

Si, en el caso del “primer” fundamento, entendemos la racionalidad como científico-tecnológica y neutra por tanto en cuanto al valor, la posibilidad de la razón práctica en el sentido de la ética de la responsabilidad quedaría negada para el dualista<sup>771</sup> como Kant. Este abismo, en apariencia lógicamente insuperable, refleja la distinción más profunda entre ser y deber ser, y lleva a la *naturalistic fallacy* de Hume. Para Apel, a diferencia de Jonas, es posible mantener esta última distinción sin caer necesariamente en el punto sin retorno de la primera. O sea, puede reconocerse una discontinuidad entre objeto y sujeto y a la vez reconocer la validez no puramente formal de las normas éticas.

Aceptando, en contra de lo que él denomina *paradigma de la demostración*, que las

<sup>765</sup> *Ibid.* p.171.

<sup>766</sup> *Ibid.* p.172.

<sup>767</sup> JONAS, *op. cit.*, p.39.

<sup>768</sup> *Ibid.* p.40.

<sup>769</sup> *Ibid.* p.152.

<sup>770</sup> Cabe recordar que, para Kant, “el fundamento de la obligación no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el hombre está puesto, sino a priori exclusivamente en conceptos de la razón pura” (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Austral, 1973. p.18)

<sup>771</sup> APEL, *op. cit.*, 123.

normas éticas pueden ser validadas intersubjetivamente en el acto discursivo, es decir, si incluimos entre los presupuestos del argumentar no sólo los principios de la lógica sino también las condiciones de posibilidad de la argumentación con sentido e intersubjetivamente válida<sup>772</sup>; entonces "en estos presupuestos se presupone no sólo la validez de reglas sino también la validez de aseveraciones de existencia".

Es cierto, como recuerda Bellver<sup>773</sup>, que Kant no imaginaba el tipo de descripción de la naturaleza que nos proporciona hoy el ecólogo y la indefensión en que con frecuencia ésta se encuentra frente al *homo faber*. Pero parece cierto también, como dice Apel, que renovar el planteamiento trascendental-reflexivo de Kant desde la idea de condiciones de posibilidad del argumentar con sentido enriquece el trasfondo del principio kantiano y lo mantiene pertinente. Hay, en todo discurso, unos presupuestos del argumentar que no pueden ser discutidos por ningún oponente sin caer en una contradicción. Desde Aristóteles se incluye entre ellos el principio de no-contradicción. Desde la pragmática trascendental se incluye la existencia (como *sine qua non* de esa *metainstancia reflexiva* del discurso), sin la cual el a priori de la situación del que habla no tendría sentido.

La respuesta de Apel al biocentrismo "spinoziano" de Jonas no se realiza, en cualquier caso, desde presupuestos subjetivistas. No deriva la responsabilidad de normas validadas en el sujeto trascendental, sino "en la relación sujeto-cosujeto de la comprensión de sentido"<sup>774</sup>. Esto tiene que ver con la interpretación que hace Apel de la crisis ecológica como crisis de la modernidad, levantando una nube de sospecha sobre el proceso de racionalización occidental y *sobre todo* con la filosofía ilustrada de la subjetividad. Mucho de eso hay en Jonas, que se vuelve hacia la filosofía pre-cartesiana y pre-kantiana. Según Apel, eso implica que

"Incluso aceptando las premisas metafísicas de la argumentación de Jonas, parece imposible, desde ellas, derivar el deber de salvaguardar las precondiciones de existencia alejada de la humanidad, pero también simultáneamente la igualdad de derechos de todos los seres vivos humanos en lo que concierne a la futura existencia de la humanidad"<sup>775</sup>

El principio de responsabilidad no evita, visto desde este ángulo, algún tipo de "solución final" racista para los problemas ambientales, ya que desde el imperativo ecológico no puede derivarse "un sustituto satisfactorio del principio de universalización kantiano de la justicia". No son casuales ciertas posiciones que, dentro y fuera del pensamiento verde (Hardin, Hayek, algún que otro *deep ecologist*) vienen a respaldar la afirmación de Apel. ¿Es acaso a esto a lo que se refería Jonas cuando anunciaba un sentido totalmente nuevo de la

<sup>772</sup> *Ibid.* p.151.

<sup>773</sup> BELLVER, V., 1994: *Ecología: de las razones a los derechos*. Granada: Comares. p.131.

<sup>774</sup> APEL, *op. cit.*, 1986, p.165.

<sup>775</sup> *Ibid.* p.114.

responsabilidad propia del obrar político (ver supra)?:

"Queda claro que sólo una disciplina social tremendamente rígida e impuesta políticamente es capaz de llevar a efecto la subordinación de la ventaja presente al mandato a largo plazo del futuro"<sup>776</sup>

La posibilidad del *despotismo iluminado* no queda eliminada volviendo a un paradigma pre-kantiano de fundamentación desde una posición ontológica privilegiada. Ahora bien, en verdad el descontento de Jonas apunta a la dificultad de las éticas abstractas para ser aplicadas en situaciones concretas propias de la esfera de la razón práctica. La respuesta de Apel, más allá de una y de otra, apunta a "una ética del discurso, que aúna el universalismo de las normas deónticas y el pluralismo de valores con diferentes visiones de la buena vida"<sup>777</sup>, no ya a partir del sujeto, sino a partir de las condiciones de la argumentación con sentido. Esta posición de las éticas discursivas en general, funda una responsabilidad basada en deberes y derechos simétricos, dada entre humanos convocados en pie de igualdad. Es decir, exige, simetría y reciprocidad<sup>778</sup>.

La diferencia respecto a la ética subjetivista es que la reciprocidad está fundada en la reflexión pragmático-trascendental, "en la reciprocidad primordial de la co-responsabilidad de cualquier miembro de la comunidad de comunicación ideal". En relación a Jonas, esta posición sitúa la técnica sólo en un segundo orden de relación entre el sujeto y su entorno, posterior a la más fundamental entre sujeto y sujeto en el medio simbólico. Sintéticamente, y para ir concluyendo esta cuestión, esto tiene la ventaja de que no dirime la cuestión ética en términos subjetivistas ni la interacción en base a la racionalidad instrumental. Para el biocentrista tiene la desventaja de que la actitud hacia la vida es derivada de la relación intersubjetiva, si bien no tiene por qué ser de dominación.

En este debate, y teniendo en cuenta los compromisos teóricos de Gorz, éste adopta sin duda una posición subjetivista. En su favor hay que señalar que el biocentrismo no parece, al menos en nuestros ejemplos, una vía sugerente para fundamentar una ética de la responsabilidad para con las consecuencias potencialmente perversas de nuestras acciones, para una ética de la autolimitación, en sus palabras. En segundo lugar, y como veremos en seguida, Gorz proporciona una teoría rica del sustrato instrumental de la insostenibilidad, si bien, teniendo en cuenta el debate Apel-Jonas, debería proporcionar también una teoría de la interacción no instrumental, un porqué de la autolimitación, debería explicar cómo derivar una actitud moral no instrumental desde el subjetivismo

<sup>776</sup> JONAS, *op. cit.*, p.236.

<sup>777</sup> APEL, en HOTTOIS, *op. cit.*, p.127. y en 1986, p.173.

<sup>778</sup> *Ibid.* p.6.

## 6.2. Los límites del sistema (I): formas de dominación

*Crítica 5:* Cuando Gorz indica que “la dominación de la naturaleza proviene de la dominación de la gente por las técnicas de dominación” está plagiando a los anarquistas americanos, que señalan que “la dominación de la naturaleza proviene de la dominación de lo humano por lo humano, una formulación que refuta la marxiana que dice que la dominación del hombre por el hombre proviene de la necesidad de dominar la naturaleza”.<sup>779</sup>

Visto que la distinción gorziana entre dominación y poder es compleja, y que sólo es comprensible a la luz de la *Crítica* de Sartre, vamos a analizar brevemente los principales ámbitos de dominación remarcados en la obra de Gorz. Así iremos viendo en qué contexto la razón práctica se desenvuelve y qué vías se abren a la acción moral.

### 6.2.1. La tecnología

El análisis gorziano del lugar, el significado y los orígenes de la tecnología en las sociedades avanzadas es probablemente uno de los aspectos más discutibles y ambiguos de toda su obra, y donde quizás sus referentes teóricos, esencialmente Illich (“el anarquista americano”) y Alvin Toffler, más carencias han mostrado.

#### a) las macrotecnologías

Ya vimos que en los sesenta y setenta la ciencia y la técnica eran evaluadas como parte de la división capitalista del trabajo, y que eso en análisis posteriores las ha ubicado como parte de la infraestructura social, en el sentido de la heteronomía. Desde el punto de vista del ecologismo y de un proyecto emancipador eso supone que las *megaherramientas* son inapropiables como actividad autónoma, por cuanto llevan el sello —capitalista— de los procesos industriales, de la división del trabajo a escala macrosocial. Las tecnologías son, pues, depositarias del poder funcional, son “presupuestos no neutros” que determinan las relaciones sociales.

En sus textos más ecologistas, y bajo la influencia de *Las herramientas conviviales* de Illich, la transformación del medio tecnológico fue vista como un objetivo central de la lucha social. La libertad sólo es posible con herramientas conviviales, instrumentos y métodos que puedan ser controlados y reproducibles a escala de la comunidad, que sean *herramientas ecológicas*, “sin la lucha por unas tecnología diferentes, la lucha por una sociedad diferente es inútil”.<sup>780</sup>

Si bien Gorz se vio, en un principio, influido sobre todo por Illich, puede decirse que es una constante en la fase de nacimiento del ecologismo político el rechazo, al menos

<sup>779</sup> BOOKCHIN, *op. cit.*, 1980, pp. 185-6.

<sup>780</sup> EL, p. 25.



parcial, de la tecnología industrial. Ese rechazo venía, en buena medida, de la vinculación que se establecía entre la escala de la tecnología y los sujetos sociales, teorizada con gran éxito por la célebre *Lo pequeño es hermoso* de Fritz Schumacher. Las tecnologías más visibles, que no las únicas, de la expansión del capitalismo fordista son sobre todo aquellas ligadas a los sectores que explotan con la llamada segunda revolución industrial —automoción, química, producción energética, etc. Su funcionamiento depende de enormes infraestructuras que acaban determinando la ordenación urbanística, el modelo territorial, y, como Gorz mostró, el control de la mano de obra y la distribución de las habilidades y competencias técnicas, es decir, las *megatecnologías son una opción política*.<sup>781</sup> Lo interesante del discurso marxista es que señala la dimensión política de la técnica dentro de los procesos de producción, lo interesante del discurso ecologista es que la extiende fuera de ellos.

La ineficiencia del capitalismo en el uso de los recursos materiales, señalada no sólo en las actividades del secundario, sino también en la industrialización de la pesca, la agricultura y la ganadería, demostraba que el *gigantismo* no respondía a una exigencia científica. Según Gorz e Illich (y Marglin, Schumacher, Munford, etc.) responde a la necesidad del capital de controlar factores externos, como el mercado o la política local, para asegurarse que las comunidades se servirán de sus productos para satisfacer incluso las necesidades más básicas. De esta forma, las relaciones mercantiles se van extendiendo y cada individuo es despojado del control sobre su consumo, tanto sobre el *qué* consume como sobre el *cómo* se consume. Ya hemos comentado que la técnica forma parte del abanico de expresiones de las relaciones sociales capitalistas, y que, como tal, no era para Gorz susceptible de ser apropiada de forma autogestionaria.<sup>782</sup> Esta tesis fue desarrollada con motivo del programa de nuclearización francés, “una opción política por excelencia”, asegurada y coordinada de forma tecnocrática desde el Estado. El *electrofascismo* excluye, según Gorz, no sólo otras tecnologías, excluye también formas posibles de sociedad, en este caso, democráticas. Por eso el socialismo no puede consistir en nacionalizar las plantas nucleares, o las megatecnologías en general.

Si contemplamos estas ideas desde las últimas obras de Gorz, no cabe duda de que las megatecnologías forman parte de lo práctico-inercial en un grado tal que ya no hay forma de invertir la división del trabajo a nivel macro; es decir, que no pueden ser sustituidas por las tecnologías ecológicas hasta el punto de eliminar la heteronomía. De alguna manera Gorz sigue considerando que la megatecnología “fragmenta la vida cotidiana, violenta la integración vivida desgajándola en playas de tiempo y espacio separadas”.<sup>783</sup>

Lo que es inviable hoy día, según Gorz, es la supresión de las megatecnologías en sociedades complejas (ver cap. 4), y, por tanto evitar esa forma de dominación. Este cambio

---

<sup>781</sup> EP.

<sup>782</sup> EP, Cap. III.

<sup>783</sup> MT, p. 118.

de postura se explica también por el reconocimiento de que la división macrosocial del trabajo tiene ventajas como una elevada productividad, a la que no es preciso renunciar. En cualquier caso, si bien es cierto que el antiproductivismo no implica el menosprecio de la técnica y la racionalidad,<sup>784</sup> ¿continúa siendo una opción política? Si Gorz considera que es así, entonces el par heteronomía/autonomía es demasiado rígido como para pensar en una transformación ecosocialista de la tecnología, esta no puede ser más que industrialista capitalista, al menos en el interior del sistema.

Si las contemplamos desde la categoría de racionalidad económica, podríamos concluir, primero, que el control y el cálculo del rendimiento de los factores implica determinadas tecnologías; segundo, que estas deben ser grandes. Sin embargo, hoy, tras la tercera revolución industrial, la de las nanotecnologías, los genes modificados y los microchips, es difícil sostener que el control esté en proporción directa a la escala de los inventos.

#### *b) las microtecnologías*

A principios de los ochenta Gorz ya señaló que la microelectrónica y la teleinformática significan toda una “revolución copernicana” cuyos efectos se va a sentir en todo ámbito social, transformado “la cultura (...) y los sistemas económicos mismos”.<sup>785</sup> Lo más interesante de la perspectiva de Gorz es que, desde un inicio, ha señalado la ambivalencia sociopolítica de tal revolución,<sup>786</sup> al contrario que las megatecnologías del periodo industrial la microelectrónica es una tecnología-encrucijada (*technologie-carrefour*), que “no impide ni impone un tipo de desarrollo”,<sup>787</sup>

“la actual revolución técnica será en gran medida lo que hagan los trabajadores sobre los que reposa. No es un proceso puramente anónimo, desarrollándose según imperativos técnicos indiscutibles”.<sup>788</sup>

La revolución microelectrónica, pues, encierra una contradicción en el seno del propio capitalismo, y eso a pesar de que fue parte de la respuesta capitalista a la crisis del fordismo, financiada en principio con fondos públicos. Miles de millones de dólares fueron invertidos por el gobierno estadounidense en el programa espacial y militar, al mismo tiempo en que el *Ministerio de Industria y Comercio Internacional* de Japón y todos los miembros de la Comunidad Europea financiaban la investigación básica en microprocesadores, biotecnologías y energías nuclear y fotovoltaica.<sup>789</sup> Hoy día, sin embargo, la explicación más

<sup>784</sup> CORPET, O., GAUDIN, J. Y OTROS, 1982: “Individu, société, État”, *Autogestions*, nº 8/9, p. 141.

<sup>785</sup> CP, p. 69.

<sup>786</sup> AP, cap. 12.

<sup>787</sup> *Ibid.* p. 67.

<sup>788</sup> MT, p. 96.

<sup>789</sup> Entrevista con KEANE, 1991: “What Way Is Left? Social Change in the Postindustrial Age”, *Grand Street*, vol. 10, núm. 2, p. 134.

difundida indica que la *nueva economía* es el resultado de un proceso de innovación tecnológico que debe ser agradecido a espíritus emprendedores, “como si el capital se invirtiera espontáneamente donde son mayores las necesidades insatisfechas”.

En resumen, las nuevas tecnologías suponen un cambio de largo alcance, ofrecen posibilidades de emancipación, y eso aunque son resultado del esfuerzo capitalista por salir de la recesión. La forma en que estas dos cuestiones han sido desarrolladas por Gorz hace pensar que confunde y exagera algunas dimensiones del cambio tecnológico, cayendo en alguna contradicción importante. Es de notar en este aspecto la influencia de la obra de Alvin Toffler.<sup>790</sup> Gorz sigue sobre todo un texto muy influyente entre los ecologistas californianos de principios de los ochenta, una profecía fantasiosa del fin del industrialismo titulada *La tercera ola*, reflejo de la sensación de crisis civilizatoria dominante en el momento. El aspecto más positivo de *La tercera ola* esté quizás en su intento de ofrecer una eutopía como salida (en el momento en que las distopías a lo *Mad Max* se producían como churros), basada en la idea del *prosumidor*, una combinación de consumidor y productor de nuevas tecnologías, de trabajo inmaterial en una economía terciarizada sin trabajo asalariado.<sup>791</sup>

En general, los postindustriales tienden a ubicar en el centro de los conflictos sociales las modificaciones tecnológicas.<sup>792</sup> Para los *hiperindustrializadores* la lógica de estos desarrollos podría ser conducida hacia una conclusión benigna: el trabajo manual poco agradable dispensado, mientras las tecnologías en nuevas comunicaciones hacen posibles nuevas formas de auto-aprendizaje y política participativa; la fábrica y el barrio pueden ser abandonados por medios más conviviales como el *electric cottage* (hogar electrónico) y comunidades descentralizadas. Bell y Toffler, por ejemplo, sostienen que no estamos presenciando la trascendencia del industrialismo sino su modificación evolutiva final: la realización de la premisa final de Durkheim. En cambio, para los *desindustrializadores*, la emergencia de un orden social weberiano, está en marcha: las transformaciones sociales y tecnológicas en camino reducirán progresivamente el espacio de la libertad individual y la estabilidad ambiental. Ambas tendencias confluyen en Gorz.

En primer lugar, Gorz ha sobredimensionado los efectos que tendría sobre el capitalismo hasta el punto de que ha llegado a pensar no sólo que la revolución tecnológica “no puede, en cualquier caso, inaugurar un nuevo ciclo largo de acumulación capitalista”,<sup>793</sup> algo, obviamente, contestado por la historia, sino incluso que liquidaba “la sustancia” del capitalismo.<sup>794</sup> La raíz de este argumento tiene que ver con el trabajo.

La microinformática reduce “la masa total de capital fijo empleado para producir un

<sup>790</sup> Un utópico de la tecnología, enriquecido gracias a *best-sellers* como *El Shock del futuro* (1970), que tan popular le hizo en España a mitad de los setenta.

<sup>791</sup> Hay coincidencias importantes con RIFKIN a este respecto.

<sup>792</sup> GOLDBLATT, D., 1996: *Social Theory and the Environment*. Milton Keynes: Open U., p. 76

<sup>793</sup> CP, p. 67.

<sup>794</sup> *Ibid.* p. 86.

volumen rápidamente creciente de mercancías”,<sup>795</sup> a cada producto le corresponde menos trabajo y menos inversión. De un lado, eso significa que la producción ya no es controlable por la racionalidad capitalista, puesto que “desde que la fábrica automática no produce ya prácticamente más que plusvalía”, desaparece la posibilidad de la reinversión rentable. De otro, que el trabajador-consumidor ya no puede confiar en el salario como forma de sustento. La contracción del circuito económico clásico reduce el número de personas que pueden lograr poder de compra vendiendo su fuerza de trabajo, y las obliga a buscar formas no mercantiles de sustento.

Gorz no afirma que de aquí se siga la llegada de un modelo concreto de sociedad, a pesar de que las vías más probables apuntan a una *sociedad de la autovigilancia*, término tomado de Attali<sup>796</sup> y que implica el control tecnocrático de la población excluida, o por el contrario el comunismo. Lo que está claro es el

“hundimiento de la producción levantada sobre el valor de cambio, (...) [de la idea de] que el salario remunera el trabajo en función de las necesidades que engendra en aquéllos que se lo proporcionan”.<sup>797</sup>

Es preciso reconstruir el argumento de Gorz: 1) la revolución tecnológica contrae el volumen de trabajo vivo, 2) la producción social no resulta del trabajo de los individuos sino de la actuación de los medios de producción, 3) es el final de la ley del valor-trabajo. El paso de 2 a 3 sólo es legítimo si uno consigue “valores de uso” de una forma que no sea vendiéndose como “valor de cambio”, como trabajo asalariado. La única respuesta que veo a esta cuestión es que Gorz está suponiendo que la reducción del trabajo asalariado implica que “deja de ser por consiguiente la actividad principal, [que] se produce la disociación entre el derecho a una renta garantizada y la ocupación de un empleo”,<sup>798</sup> es decir, que como hay formas no asalariadas de subsistencia la teoría del valor-trabajo no es funcional.

Esta teoría, de forma resumida, sostiene que el valor de un producto incluye la plusvalía más el valor del trabajo, que es el valor de los bienes necesarios para la reproducción de la fuerza de trabajo (no sólo las necesidades básicas del trabajador, también su familia, el Estado, un patrón de consumo, etc.). Una concepción como ésta puede ser útil en relación al trabajo capitalista, no a otros tipos de trabajo. Si eliminamos el aspecto capitalista, la plusvalía, pero seguimos pensando que hay un mercado de trabajo, y reducimos el valor de todo trabajo al valor de los bienes necesarios para reproducir al trabajador, la teoría sólo deja de ser válida si estos bienes no surgen del trabajo vivo. Eso es lo que parece sostener Gorz, que la producción se ha emancipado del trabajo vivo, es decir, que es fruto del trabajo muerto, de la propia tecnología; si no hay tiempo de trabajo vivo, no hay asalariados,

<sup>795</sup> *Ibid.* p. 68.

<sup>796</sup> 1981: *Le Trois Mondes*, Fayard.

<sup>797</sup> CP, p. 95.

<sup>798</sup> *Ibid.* p. 73.

y es lógico que el valor no pueda ser medido de esta manera.

Imaginemos la situación mixta en que piensa Gorz, que el valor del trabajo mercantil depende cada vez más de la máquina que del operario, o sea, que aumenta la composición orgánica del capital, ¿en qué sentido invalida eso la teoría del valor-trabajo? Sólo lo haría si el trabajador cubriese sus necesidades de otra forma que no sea con el salario, es decir, con valores de uso conseguidos más allá de la actividad mercantil, si hubiese formas de producción no-mercantiles dominantes sobre las mercantiles. Creo que la cosa se resuelve si vemos cómo se sustenta la mano de obra excedente resultante del cambio tecnológico: si lo hace con valores de uso no-mercantiles, entonces Gorz tiene razón; si lo hace con bienes de uso mercantiles, entonces no. Si partimos de que el Estado se sustenta con valores de cambio generados de forma mercantil (los fondos del Estado son básicamente salarios indirectos) entonces Gorz sólo tiene razón si los excluidos del mercado de trabajo obtienen su sustento más allá del mercado y del Estado. Es decir, la teoría del valor-trabajo no es válida si hay un tercer sector que domina la producción social de bienes de uso.

Ya veremos más adelante que Gorz usa otro argumento para refutar la teoría del valor-trabajo, pero de momento, en lo referente a la sustitución tecnológica, hay una confusión entre los aspectos normativos y los descriptivos, puesto que la teoría del valor-trabajo es descartada como si ya existiese un tercer sector amplio. En el cap. 7 veremos que eso es lo que Gorz propone, el desarrollo de actividades ni mercantiles ni estatales. Si ya existiera un tercer sector dominante en la satisfacción de las necesidades no sería preciso proponerlo, o sea, que mientras no lo sea la teoría del valor-trabajo no debería perder validez, al menos por este motivo.

Esta confusión se expresa también en el papel que Gorz otorga a la tecnología en los cambios en la estructura del empleo, con una tendencia a destacar el aspecto tecnológico de la destrucción del empleo frente a otras explicaciones (ver. cap. 8).

### 6.2.2. *El modelo de consumo*

Desde sus primeras obras Gorz ha venido mostrando que una teoría crítica de la sociedad sólo puede ser útil en el capitalismo avanzado si enfoca el consumo como una forma de dominación, es decir, la sociedad de consumo es heteronomía. En sus primeros escritos, apoyado en el concepto de Illich *modernización de la pobreza*, Gorz mostró que la extensión de la mercantilización y del poder de consumir redefinen el patrón de la pobreza continuamente, y que, por tanto, la desigualdad social no desaparece. Incluso viviendo mejor, uno puede ser más pobre; incluso siendo más rico, uno puede vivir peor. Un ejemplo de esto último nos lo dan los *bienes antisociales*,<sup>799</sup> productos que dejan de ser útiles cuando accede

<sup>799</sup> Hoy día, a raíz de la obra de Hirsch, en la literatura del tema es frecuente referirse a estos productos como bienes posicionales.

la mayoría, como un coche último modelo, que sólo ilustra el modo de vida dominante cuando es minoritario, cuando el resto queda excluido.

*a) Mercancía y consumo*

En un principio, la crítica de los bienes privativos se inscribía en la crítica de la sociedad burguesa, un triunfo ideológico no sólo sobre el trabajador-consumidor sino sobre la izquierda, a quien Gorz intentaba abrir los ojos al respecto. En este sentido, un programa ecosocialista es insuficiente si se limita a criticar el acaparamiento, debe hacer lo propio con los bienes de tipo distintivo. La eliminación de la pobreza depende pues, del acceso igual a los bienes producidos, y de la difusión de bienes cuyo valor de uso no sea destruido al ser generalizados, que sean, además, producidos destruyendo el mínimo de recursos naturales. En contra de la tesis productivista asimilada por la izquierda, “la igualdad social debe preceder a la igualdad en el consumo”.

El trasfondo de esta idea está en un proceso inherente al capitalismo avanzado: la diferenciación cuantitativa de los individuos según su poder de compra, y su homogeneización cualitativa como consumidores. Los individuos iguales se sienten desiguales en su remuneración y recurren, de igual manera, al consumo y la competencia para superar esa desigualdad.<sup>800</sup> Gorz considera que esta idea, con antecedentes claros en la crítica marxiana a la sociedad burguesa, representa “el fundamento cultural del capitalismo”, hecho cultural que se sostiene, como ya vimos, en la función de la escuela, el Estado, y en la división capitalista del trabajo.<sup>801</sup> Está claro que el capitalismo es una cultura, una cosmovisión plasmada en prácticas concretas que es ideológicamente asumida por la sociedad en su conjunto; sin embargo Gorz, a diferencia del marxismo estructuralista dominante por entonces, explica el consumismo desde las transformaciones antropológicas producidas en el seno de la heteronomía, irreductibles a una explicación basada en la “falsa conciencia”, como ya vimos para el caso de la “mutilación” derivada de la descualificación del trabajo y la división capitalista del mismo.

Un primer factor de explicación es que, en “el capitalismo opulento”, el modelo de producción

“está fundado en lo esencial en el principio de que todo problema y toda necesidad, incluso colectivos, deben encontrar respuesta en un consumo individual de bienes y de servicios mercantiles”.<sup>802</sup>

La expansión de la producción individualizada en masa hace que los servicios sociales tengan un coste creciente y un rendimiento decreciente,<sup>803</sup> con la desvalorización

<sup>800</sup> EL, cap. 6.

<sup>801</sup> EL, cap. 7.

<sup>802</sup> CP, p. 45.

<sup>803</sup> CP, p. 48.

consiguiente de conquistas de las masas como la sanidad universal o el transporte privado. Para Gorz “la reducción de la inflación social” no es posible sin un nuevo tipo de consumo, basado en “la búsqueda de soluciones colectivas a los problemas colectivos”<sup>804</sup> y con la ruptura de la ideología del privilegio.<sup>805</sup> El objetivo es la “estabilización de los gastos sociales”, no es en ningún caso el desmantelamiento del Estado de Bienestar. Es importante subrayar que es aquí donde Gorz descubre el principal potencial emancipador de las nuevas tecnologías:

“el dominio colectivo de la oferta, y por tanto de las decisiones de producción local, es la llave de una transformación del modelo de consumo en un sentido igualitario, y la expansión paralela de autoproducciones no mercantiles (...), si la sociedad no se ampara en la microinformática para preparar, por la extensión de espacios de autonomía y de autogestión, una especie de crisis de ruptura con el capitalismo, éste la orientará <espontáneamente> hacia un nuevo tipo de industrialización que marcará el triunfo absoluto del reino de la mercancía”.<sup>806</sup>

Es decir, en las posibilidades que las tecnologías de nueva generación ofrecen a la autoproducción. Volveremos sobre este tema (cap. 7) pero no es fácil aceptar que las nuevas tecnologías ofrezcan en espacios urbanos posibilidades de satisfacer autónomamente las necesidades materiales; hoy en día, sin embargo, es fácil aceptar que encierran una gran contradicción dentro del capitalismo, por cuanto ofrecen unas posibilidades de información y coordinación a los movimientos alternativos desconocida hasta ahora.

En cualquier caso, el capitalismo depende de la producción de consumidores tanto como de mercancías. Por aquí Gorz pensó que la salida a la crisis del keynesianismo podría significar el fin del capitalismo. Previo que la salida más lógica para el capital, en su intento de recuperar las tasas de beneficio, sería mercantilizar áreas hasta entonces libres de la razón económica, como la educación y la salud,<sup>807</sup> de forma que lo que hasta entonces eran costes (a través del Estado de Bienestar) fuesen ahora fuentes de rentabilidad, lo que antaño eran actividades propias de la (re)producción de la fuerza de trabajo pasaran a formar parte de la producción.

Este proceso fue previsto por Gorz no tanto como un traspaso directo de actividades estatales a los mercados sino como una transformación de la propias actividades, tal que gracias a las nuevas tecnologías microinformáticas se “inmaterializaran”, reduciéndose el volumen necesario de inversión, y pudiéndose lograr rentabilidad dónde antes no la había. Es decir, que la reducción de los costes sociales descansaría sobre todo en el menor contenido físico de los bienes producidos, como programas informáticos de autoaprendizaje y

---

<sup>804</sup> *Ibid.* p. 49.

<sup>805</sup> *Ibid.* p. 56.

<sup>806</sup> *Ibid.* pp. 59-60.

<sup>807</sup> Tesis 11.

autodiagnóstico, etc.

En este aspecto, fue todo un visionario del hecho de que el prosumo de Toffler podría ser mercantilizado,<sup>808</sup> previendo a quince años vista la “autoprogramación del tiempo libre” gracias a tecnologías ligeras digitales, “mercancías [que] compran sus consumidores”.<sup>809</sup> A pesar de ello, es muy dudoso que las nuevas mercancías hayan sustituido a los servicios materiales, y más aún que el nuevo ciclo de acumulación haya despegado sobre todo gracias a esas nuevas mercancías, como también la de que, al desmaterializarse la producción, el capitalismo cerraría la producción de trabajadores-consumidores.

Por otro lado, desde que Gorz se acercó a Habermas<sup>810</sup> el equilibrio mostrado en su teoría del consumo entre aspectos ideológicos y aspectos sistémicos se ha roto a favor de estos últimos, debido probablemente a la incorporación de las categorías de “integración” y de “regulador”. Sin embargo, en lo esencial se mantiene compacta y vigente, y vinculada, por supuesto, al trabajo.

Según sus análisis, la frustración ocasionada por la organización del trabajo es compensada gracias a *reguladores incitativos* exteriores al trabajo; esa es la vía para la integración funcional del trabajador. Estos reguladores son a su vez funcionales si hay suficiente riqueza social con qué compensar y si los trabajadores aceptan considerar su trabajo como un medio para procurar la compensación.<sup>811</sup> Este último paso ha sido el más difícil de lograr en la historia del capitalismo, pues supone que uno perfiere ganar más a trabajar menos, en contra de la tendencia histórica del movimiento obrero a luchar por menores jornadas.

Sólo la “regulación fordista”, al convertir el obrero-productor en trabajador-consumidor, ha tenido éxito en la socialización, con, por un lado, una actitud instrumental respecto al trabajo, por otro, una actitud consumista como signo del éxito. A principios de los años 50, la extensión de las formas de organización derivadas del taylorismo chocó de frente con la resistencia obrera, que fue subvertida por una mano de obra más proclive a las compensaciones a través del consumo (jóvenes, inmigrantes, etc.). Esto implica el paso de un régimen de coacción a uno de incitación, gracias a bienes cuya (in)utilidad radica en que simbolizan el poder para evadirse de un universo colectivo organizado funcional y racionalmente. El “socialismo real” no dejó de ser coactivo, puesto que no supo ligar las compensaciones a los bienes producidos, y se centró en una propaganda justificada en razón del “interés general”.

Sin embargo, el éxito de la publicidad está en que ofrece un “nicho de felicidad privado que permite escapar a la suerte común”,<sup>812</sup> una compensación individual por los

---

<sup>808</sup> *Ibid.* p. 64.

<sup>809</sup> *Ibid.* p. 66, la frase de ATTALI.

<sup>810</sup> Nos referimos exclusivamente a *Teoría de la acción comunicativa*.

<sup>811</sup> MT, p. 62.

<sup>812</sup> MT, p. 63.



sacrificios, establecida en una complicidad entre comprador y vendedor, que desplaza cualquier consideración más allá de su beneficio privado. Sólo la publicidad comercial y la economía de mercado pueden incitar a que el trabajador acepte su alienación a cambio de compensaciones en el consumo. Así, el trabajador funcional y el consumidor socializado son dos caras del mismo cambio cultural.

Desde el punto de vista de la estabilidad social esto tiene consecuencias perversas. En primer lugar, la incitación a huir de la condición común provoca la “desintegración social”<sup>813</sup> de las redes de solidaridad, de cohesión y de pertenencia social. Es decir, la socialización a través del consumo tiene éxito en su aspecto funcional pero como integración social es una *socialización asocial*. En segundo lugar, tiene la consecuencia de fomentar la creencia de que todo es posible, de que cada uno puede buscar ilimitadamente ventajas como el resto; ya hemos comentado que eso produce un círculo vicioso de contrafinalidades (ver punto 5.2.). Esta doble dimensión colectiva de las acciones individuales repercute en una necesidad mayor de regulación prescriptiva a través del Estado.

Gorz supone un camino de ida y vuelta: en el fordismo la regulación incitativa a través del consumo logra la integración funcional y elimina la coerción; en un segundo momento lógico la regulación ya no procura la integración social, y en un tercero la coerción vuelve a través del Estado, totalmente disociado de la sociedad.<sup>814</sup> Por el camino ha quedado la autorregulación de la sociedad civil, ya que tanto la incitativa como la prescriptiva son heterorregulaciones. Hay aquí varias asunciones importantes que conviene comentar brevemente. La primera, que hay unas “solidaridades familiares” que se han perdido, remite a una cierta añoranza de un pasado preestatal, reflejo del poso anarquista-romántico en Gorz, quien, a pesar de ello, también reconoce en el ámbito de la solidaridad vivida, en el “mundo de la vida”, una dimensión empobrecedora. Consideramos con más detalle esta dialéctica de la sociedad moderna más adelante (ver cap. 7).

La segunda, que incluso los no-trabajadores desean el trabajo por los consumos compensatorios,<sup>815</sup> debe ser evaluada teniendo en cuenta la estratificación social derivada de la llegada del paro masivo, puesto que en caso contrario puede parecer excesiva. Es obvio que, excepto para la élite del trabajo, el uso instrumental del trabajo va más allá de la compensación incitativa, ya que la falta de medios de subsistencia es coercitiva. Eso no quita que aquel tipo de reguladores sean un factor adicional para buscarse un lugar en el mercado de trabajo, pero, en cualquier caso, donde no hay más alternativa, la compensación primera es subsistir. En cualquier caso, Gorz es convincente al señalar que subsistir en una sociedad avanzada suele más que satisfacer las necesidades más elementales. Esta idea del fin de la miseria, utilizada en su día contra la doctrina estalinista, se mantiene en lo esencial en el seno

---

<sup>813</sup> *Ibid.* p. 65.

<sup>814</sup> *Ibid.* p. 67.

<sup>815</sup> *Ibid.* p. 65.

de la teoría de la racionalidad, que pasamos a tratar enseguida.

*b) racionalidad y necesidades*

Las categorías weberianas utilizadas antes para explicar el espíritu del capitalismo serán utilizadas también para la sociedad de consumo. Ya vimos que la racionalidad económica se define por la persecución de un máximo ilimitado de beneficio, que es eficaz con relación a la acumulación de capital. Para ello son precisos compradores, individuos con necesidades sentidas que satisfacer a través del consumo. En el proceso de creación de necesidades radica el dominio de la racionalidad económica sobre el consumidor, ahí es donde la racionalidad económica pierde su “base natural”. En el mercado precapitalista, la regulación de los sindicatos, gildos y corporaciones, reproduce a otro nivel el principio de lo *suficiente* dominante en la producción doméstica.

“El acuerdo sobre los precios y las técnicas no constituye solamente una autolimitación contractual de la competencia, implica también una autolimitación de las posibilidades de ganancia y, por tanto, *una autolimitación de las necesidades*”.<sup>816</sup>

Para la primera industrialización resultó tan difícil la proletarización como la superación del principio de suficiencia, ilustrado por la tendencia de los asalariados a contener la jornada laboral al nivel que les permitía cubrir unas necesidades fijas, (respondido por la patronal rebajando los salarios). En sociedades tradicionales *suficiente* es una categoría cultural que expresa un orden inmutable.

De este modo, “la naturaleza limitada de las necesidades es un obstáculo a la racionalización económica”, sólo “si se comienza a medir la riqueza en numerario, *bastante* deja de existir”. Es decir, las restricciones de tipo moral son sustituidas por la contabilidad, y así

“como no hay límite a la cantidad de dinero susceptible de ser ganada y gastada, ya no habrá límite a las necesidades que el dinero permite tener ni a las necesidades de dinero. Su extensión crece con la riqueza social. La monetarización del trabajo y de las necesidades hará finalmente saltar los límites en que las contenían las filosofías de la vida”.<sup>817</sup>

La llegada del espíritu del capitalismo elimina la categoría de suficiencia y la sustituye por la de “cuanto más mejor” (*plus vaut plus*), que se convierte en el patrón objetivable del éxito y la eficacia. Gorz, a pesar de seguir la lectura de Weber con relación a la moral puritana (la acumulación de riquezas como prueba de virtud) extiende el argumento

---

<sup>816</sup> *Ibid.* p. 140.

<sup>817</sup> *Ibid.* p. 37.

al mundo del trabajo desde la perspectiva obrera. En un primer momento, señalando que el movimiento obrero se opuso a la racionalización capitalista de las necesidades. En otro, señalando como esa racionalización fue culminada en el fordismo.

A medida que la productividad y los salarios reales crecían en periodos expansivos, se abrían distintas posibilidades. Una, trabajar menos para el mismo nivel de consumo. Otra, trabajar igual o más para mantener un nivel de consumo. En esta última, según Gorz, coincidieron los intereses de la patronal y de los sindicatos. Para explicarlo recurre al viejo dogma de la pauperización absoluta, de acuerdo con el cual los sindicatos no podían permitir que el nivel de las remuneraciones en el pleno empleo superase el de las necesidades sociales; además, eso cuestionaría un modelo sindical basado en reivindicaciones cuantitativas. A saber, en su obsesión por el pleno empleo los sindicatos asumieron la reducción del trabajador a fuerza de trabajo, ninguno quería aceptar que se encontraba frente a “personas, con su individualidad y su vida, difíciles de disciplinar, coordinar, dirigir”.<sup>818</sup>

En cualquier caso, el modelo de desarrollo fordista se basa en un modelo de consumo subordinado a la racionalidad económica “objetivado en la necesidad de rentabilizar cantidades crecientes de capital”.<sup>819</sup> El modelo no persigue la eliminación de la pobreza o la miseria, sino la satisfacción de las necesidades a través del mayor flujo de mercancías posibles, de producirlas con las técnicas que hagan posible el mayor beneficio y de privilegiar las necesidades cuya satisfacción es más rentable.<sup>820</sup> En el ámbito del consumo, “la racionalidad económica tenía necesidad de elevar el nivel de consumo sin elevar la tasa de satisfacción, de hacer recular la frontera de lo suficiente”.<sup>821</sup> El sentimiento de insuficiencia es creado por la publicidad comercial

“a fin de hacer consumir y fabricar productos inéditos, susceptibles de relanzar un nuevo ciclo de acumulación, un nuevo periodo de crecimiento económico (...). La eficacia máxima ilimitada en la valorización del capital exige así el máximo ilimitado de ineficacia en la cobertura de necesidades, y de despilfarro en el consumo”.<sup>822</sup>

Este proceso exige a su vez la división social en virtud de la capacidad de consumo, “entre la masa de la población y la élite privilegiada cuyos consumos ostentativos debían atraer hacia lo alto los deseos de otras capas y modelar sus gustos al ritmo de modas cambiantes”. Esto contribuye a la división de los trabajadores y a la pérdida del principio de suficiencia que habían defendido previamente. La cuestión es, no obstante, que el trabajador también participa de esta lógica como productor, incorporando al producto inutilidad, *lo*

---

<sup>818</sup> *Ibid.* p. 147.

<sup>819</sup> *Ibid.* p. 151.

<sup>820</sup> CSE, p. 33.

<sup>821</sup> MT, p. 146.

<sup>822</sup> *Ibid.* pp. 153 y 145.

*superfluo*, un valor de uso destinado simplemente a aumentar el valor de cambio. Las necesidades, los deseos y los antojos se confunden, una vez que los productos, aún con un precio mayor para un valor de uso igual o incluso inferior, se hacen deseables.

Llegados a este punto, ¿en qué sentido puede decirse que la racionalidad económica perdió su “base natural” al emanciparse de la categoría de lo necesario? ¿Cuál es la frontera entre el deseo, el antojo y la necesidad? Gorz asume una teoría sustantiva de las necesidades, que hay unas “necesidades” de nuestra existencia distintas de aquellas que son determinadas exteriormente, por el propio aparato social de producción.<sup>823</sup> De hecho, según Gorz el objetivo del socialismo debería ser

“rescatar las finalidades de la economía a la libre expresión pública de las necesidades sentidas (*ressentis*), en lugar de crear necesidades con el único fin de permitir al capital crecer y al comercio extenderse”.<sup>824</sup>

A pesar de la terminología weberiana, hemos visto que Gorz mezcla los elementos ideológicos (el valor simbólico del producto) con los sistémicos (el individuo queda desprovisto de alternativa de consumo). La cuestión a resolver es cómo puede haber necesidades que no sean creadas, y cómo estas pueden expresarse libremente.

El primer punto es el más difícil de contestar, no sólo para Gorz sino para cualquier teoría de las necesidades. Simultáneamente sostiene que “suficiente es una categoría cultural, existencial, no económica”,<sup>825</sup> y que “la racionalidad económica no es aplicada allí donde el individuo es libre de determinar por sí mismo el nivel de sus necesidades y el nivel del esfuerzo que suministra”. El reto consiste en aclarar si la autodeterminación de lo necesario, la *autolimitación*, es cultural, existencial, o si ambas cosas, y qué significa eso.

Según Gorz, la teoría marxiana de las necesidades ha fracasado para explicar el capitalismo avanzado. La idea marxiana (pensada para el comunismo) suponía que el desarrollo de la producción da lugar “no sólo a un objeto para el sujeto sino también a un sujeto para el objeto”.<sup>826</sup> Es decir, un individuo soberano en relación a sus necesidades. En esta cuestión, pues, Gorz reconoce que para Marx las necesidades no son un aspecto negativo de la vida, y que la producción de necesidades es un acto social,<sup>827</sup> pero insiste en que el desarrollo de las necesidades en el capitalismo avanzado ya no es liberador, en contra de Marx.

A pesar de esto, Gorz no sostiene en ningún momento que el capitalismo fomente necesidades falsas. La cuestión es que las teorías centradas en la idea de la ideología, como el

<sup>823</sup> *Ibid.* p. 207.

<sup>824</sup> CSE, p. 31.

<sup>825</sup> MT, p. 142.

<sup>826</sup> CP, tesis 10, p. 50.

<sup>827</sup> SAYERS, de nuevo, sostiene lo contrario; *op. cit.*, 1986, pp. 84-85.

caso de Althusser, acaban llevando a un callejón sin salida: el privatismo o el consumismo, tan relacionados, son una manifestación del éxito del capitalismo en el adoctrinamiento ideológico de las masas.<sup>828</sup> Para Gorz, por contra, las necesidades creadas son reales, no son “falsa conciencia de la realidad”, “mistificación” o ignorancia, puesto que son *sentidas* por el individuo, están enraizadas en una experiencia vivida sin recursos para enfrentarse al dominio del capital, “sin poder para concebir circunstancias distintas”.<sup>829</sup> Es decir, el consumismo no es una opción, es una reacción objetiva a condiciones sociales, un *síndrome práctico*<sup>830</sup> más que un compromiso ideológico.

De este modo, además de un primer nivel de necesidades elementales (materiales, biológicas), la teoría gorziana estipula un segundo nivel de *necesidades sentidas*, “impuestas estructuralmente por la organización sistémica de la sociedad”.<sup>831</sup> El tercer nivel, el del “sujeto para el objeto” de Marx, correspondería a la necesidad existencial, la *necesidad realmente sentida*, que se corresponde con la soberanía de las condiciones para determinar la existencia.<sup>832</sup> Ya vimos que la falta de una socialización completa puede crear esta necesidad, de lo que puede deducirse que no están universalmente definidas.<sup>833</sup> Como veremos, una sociedad civil rica fomenta, según Gorz, este tipo de necesidades.

Respecto al segundo punto, el de la libre expresión de las necesidades, Gorz establece un vínculo directo con el tiempo libre:

“Sólo si los individuos hubiesen sido libres de proporcionar la duración de su trabajo en la renta que estimaban necesaria la heterodeterminación del nivel de necesidades hubiese sido más difícil”.<sup>834</sup>

Los sindicatos fallaron al extender el abanico de reivindicaciones sociales. Aunque centrados en las salariales, Gorz reconoce que tuvieron en cuenta otros aspectos de la reproducción de la fuerza de trabajo, como la vivienda y la formación, pero desplazaron a un lugar subalterno lo que antes había sido prioritario, reivindicaciones “hinchadas de un radicalismo subversivo” como “la intensidad y la duración del trabajo, su organización y su naturaleza”,<sup>835</sup> puesto que, a diferencia de aquéllas, no son compatibles con la racionalidad económica. La contestación radical depende del crecimiento del tiempo libre. Cuanto más tiempo se dedica al trabajo remunerado,

“más tiende uno a consumir mercancías, y más aún servicios mercantiles, porque el tiempo y las fuerzas te faltan para hacer cosas para y por ti. La obligación al trabajo a tiempo completo es la clave

<sup>828</sup> LITTLE, *op. cit.*, p. 144.

<sup>829</sup> BOWRING, *op. cit.*, p. 146; TATMAN Y LODZIAK, *op. cit.*, p. 71.

<sup>830</sup> HABERMAS, *op. cit.*, 1973.

<sup>831</sup> LITTLE, *op. cit.*, p. 158.

<sup>832</sup> BOWRING, *op. cit.*, p. 146.

<sup>833</sup> LITTLE ve aquí una semejanza con la teoría de las necesidades de AGNES HELLER; *op. cit.*, p. 158.

<sup>834</sup> MT, p. 146.

del crecimiento económico en las sociedades capitalistas opulentas”.<sup>836</sup>

El trabajo y el ocio son, pues, las dos caras de la misma moneda. El tiempo disponible más allá del trabajo es el del consumo y el reposo, es la imagen espectral del trabajo, está determinado por él. El trabajador está heterodeterminado por el capitalismo también como consumidor: obligado a trabajar y a ganar más allá de las necesidades realmente sentidas, anulado como ser libre, la industria y el comercio pueden persuadirles con mayor facilidad para consumir y gastar más allá de sus deseos y necesidades.

Si nos fijamos, es en este punto donde la distinción objetiva entre las dos racionalidades se hace patente, puesto que Gorz asocia a la racionalidad ecosocial la autolimitación de la renta y el consumo al nivel de *las necesidades realmente sentidas*. Con una sentencia muy acertada, para Gorz, la autolimitación “no demanda sacrificios, sino renuncias”; sólo una *política del tiempo escogido y la autoproducción* puede hacer posible este tipo de reorientación de la economía.<sup>837</sup>

Estos argumentos crean recelos sobre todo entre los pensadores de izquierdas. Por ejemplo, podría seguirse de ellos que una reducción salarial es positiva, puesto que reduce el consumo.<sup>838</sup> O puede parecer ingenuo pensar que el consumo vaya a reducirse por aumentar el tiempo libre, máxime si la publicidad no es controlada, puesto que el consumidor incluso estaría más tiempo sometido a ella. En este sentido la evidencia histórica es fuerte, ya que la evolución de la reducción de la jornada de trabajo y el desarrollo del consumo de masas han ido de la mano. Sayers, por ejemplo<sup>839</sup> señala que, afortunadamente, “uno de los efectos revolucionarios de la industria moderna ha sido romper la conexión” entre menos trabajo y menos consumo. La cuestión es que el incremento del consumo y las necesidades por parte de la cultura obrera fue una victoria sobre el puritanismo en que “la industria y la Iglesia se unían en la campaña contra las recreaciones y placeres de la clase obrera”, y que Gorz, es, por tanto, un “nuevo puritano”.

En la lectura que nosotros acabamos de hacer, este comentario tiene difícil cabida, si bien ilustra a las claras la dificultad de una teoría sustantiva de las necesidades pero más aún el peligro de no arriesgarse a adoptar una. En cualquier caso, una política del tiempo libre no es una mera reducción de jornada. De forma resumida (ver cap. 8), significa: 1) redistribución y reducción de la duración del trabajo, 2) el fomento de espacios crecientes para el desarrollo de actividades no monetarias, 3) la democratización de las decisiones de inversión y producción, 4) alternativas culturales al consumo compensatorio.

---

<sup>835</sup> *Ibid.* p. 148.

<sup>836</sup> CSE, p. 169.

<sup>837</sup> *Ibid.* p. 38.

<sup>838</sup> BARCELÓ, A., 1998: “Distribución y redistribución del tiempo de trabajo”, en García Calavia y Antonio Santos (ed.), *El reparto de trabajo*, Vol. 1.

<sup>839</sup> 1986, p. 89.

Para ir concluyendo. La forma en que la dominación de la heteronomía sobre la autonomía tiene lugar no es reductible al factor tecnológico. Es cierto que Gorz es ambiguo al respecto,<sup>840</sup> defendiendo simultáneamente que la tecnología es la matriz en la distribución del poder y que los cambios tecnológicos abren a la vez escenarios de posible liberación. También es cierto que sobredimensiona los aspectos tecnológicos, punto en que vemos converger la tradición postindustrialista de Toffler y la crítica a la razón tecnocientífica de la Escuela de Frankfurt. Así, puede sostener que la tecnociencia es un “casi-sujeto autónomo”,<sup>841</sup> que

“el proceso de dominación de la naturaleza por el hombre (por la ciencia) se convierte en dominación del hombre por el proceso de dominación”.<sup>842</sup>

Sin embargo, esto es sólo *parte* de su análisis de las formas de dominación, que tienen también que ver con “el sistema industrial existente, sus salarios y sus tareas”<sup>843</sup>, con el modelo de consumo y la estructura de las necesidades. En general, el dominio es impersonal, y tiene las características de lo práctico-inerte.

### 6.3. Los límites del sistema (II): contra la dominación

*Crítica 6:* “Confusiones intelectuales” en Gorz: “Centralización o descentralización? ¿Economía de mercado o reciprocidad y mutualismo? ¿Estado o sociedad? (...) ¿Poder descentralizado o coordinación descentralizada?”.<sup>844</sup>

La gran mayoría de autores críticos con Gorz, casi siempre de izquierdas, suelen coincidir en una cosa por encima de otras: que olvida el papel del Estado para promover políticas alternativas —en la regulación ambiental,<sup>845</sup> en la eliminación del desempleo,<sup>846</sup> en la construcción del socialismo,<sup>847</sup> en la creación de solidaridad,<sup>848</sup> en la protección social,<sup>849</sup> en la organización social,<sup>850</sup> etc. Decididamente Gorz no considera que la dominación pueda ser invertida desde el Estado, pero tampoco aboga por su eliminación, como aquéllos suelen deducir. La cuestión, de todas formas, reside en que la acción transformadora no puede surgir

---

<sup>840</sup> GOLDBLATT, *op. cit.*, p. 82.

<sup>841</sup> MP, p. 182.

<sup>842</sup> MT, p. 74.

<sup>843</sup> CSE, p. 134.

<sup>844</sup> BOOKCHIN, *op. cit.*, 1980, p. 182.

<sup>845</sup> GOLDBLATT, *op. cit.*.

<sup>846</sup> MCBRIDE, *op. cit.*.

<sup>847</sup> WOODS, *op. cit.*.

<sup>848</sup> ALONSO, *op. cit.*, 1998.

<sup>849</sup> SAYERS, *op. cit.*, 1986.

<sup>850</sup> FRANKEL, *op. cit.*.

del Estado, sino más allá de él.

### 6.3.1 *El Estado*

Una de las acusaciones más frecuentes lanzadas contra la teoría de la dominación de Gorz tiene que ver con el papel asignado al Estado. En general, sus posiciones se mueven entre la crítica al Estado tecnocrático tanto como al Estado de Bienestar con lo que se gana los recelos de todo el espectro político excepto de los más libertarios, cuyas reticencias suma al integrar al Estado como eje de la esfera de la heteronomía, y, por tanto, no eliminable.

Según Gorz, desde un principio el papel del Estado en las sociedades avanzadas ha ido ligado al modelo de desarrollo capitalista. El proceso de desarrollo incrementa los costes sociales indirectos hasta el punto de que hace falta un órgano que asegure el funcionamiento de la sociedad como un sistema material, el Estado. La cuestión clave para entender la posición gorziana sobre el Estado es si es posible y hasta qué punto disolver las actividades heterónomas en beneficio de unidades autogestionadas de producción a pequeña o media escala, es decir, los límites de la autonomía. Toda vez que la división del trabajo es macrosocial, como ya hemos señalado, la visión autogestionaria no es aplicable a grandes colectividades.

En definitiva, el Estado es preciso porque la sociedad no es una comunidad<sup>851</sup>, la *polis* no es reductible a *communitas*. A pesar de lo matizes en las formulaciones, desde que Gorz adopta, a través del par heteronomía/autonomía, una concepción de la sociedad, no sólo como capitalismo sino también como sistema complejo, se descarta que el orden social pueda descansar en la autogestión. Las dos vías que se abren son bien las “fuerzas libres del mercado” o la civilización: “no hay tercera vía”.<sup>852</sup> El Estado es, *in abstracto*, civilización, el representante del Derecho, la expresión de reglas comunes conocidas que recojan derechos y deberes distintos del derecho consuetudinario. En cualquier caso es el aparato y garante del Derecho, no su fuente. Es un impulsor de la autonomía, puesto que libera a cada uno de tener que ocuparse de todo permanentemente.

Ahora bien, el Estado *in concreto* de las sociedades avanzadas que Gorz intenta entender es el Estado de Bienestar (*État-Providence*). En este caso, la consideración es más ambigua, en general mucho más negativa.

El Estado de Bienestar realiza dos funciones principales. La *producción de orden* es una necesidad toda vez que la expansión y la concentración industrial producen costes sociales crecientes que la iniciativa privada no asume. El Estado produce organización social como coordinador y distribuidor, asegurando un mínimo de cohesión y cubriendo la demanda insolvente. De algún modo, las políticas sociales del Estado de Bienestar son a la sociedad lo

---

<sup>851</sup> MP, disgresión I.

<sup>852</sup> CP, p. 150.



que el trabajo vocacional es al cliente, o sea, un servicio cuya productividad no puede ser medida en términos de costes generados por su funcionamiento, ya que

“lo que producen es menos importante que lo que impiden que se produzca. (...) De la asunción pública de costos sociales depende la aceptabilidad de los efectos sociales del desarrollo capitalista y la estabilidad política del sistema”.<sup>853</sup>

Esta posición comparte los elementos centrales del análisis del Estado de Bienestar realizado por Offe<sup>854</sup>. En primer lugar, es el amortiguador de las consecuencias socialmente menos deseables de la marcha del capitalismo, como la intensificación del trabajo o la exclusión del mercado laboral. En segundo lugar, y visto que de estos “efectos destructivos” “depende el nivel de rentabilidad de los capitales invertidos”<sup>855</sup> es “productor de orden, de legitimidad y de estabilidad política”.

La segunda función del Estado de Bienestar es la *la producción de cierto tipo de demanda*. Como ya hemos señalado, el modelo de consumo propio del capitalismo opulento “está fundado en lo esencial en el principio de que todo problema y toda necesidad, incluso colectivos, deben encontrar respuesta en un consumo individual de bienes y de servicios mercantiles”. Esto hace que la expansión de la producción incremente los costes sociales al mismo tiempo en que decrece el rendimiento de los servicios públicos: un modelo urbanístico centrado en habitajes individuales, que multiplica las necesidades de infraestructura de gastos defensivos (por la destrucción de tierras agrícolas, la erosión del suelo, etc.), un modelo sanitario centrado en la atención curativa a través del consumo individual (farmacológico sobre todo), etc.

Es importante destacar que para Gorz, en contra de la tesis neoliberal, si los servicios públicos son progresivamente menos efectivos para dar respuesta a las necesidades sociales no es por cuestiones de gestión; es porque el propio desarrollo capitalista incrementa los costes sociales más que la propia producción y porque el Estado ha asumido los criterios de la demanda individual y el clientelismo en la provisión del servicio público, desbordando sus necesidades funcionales. Dos cuestiones pueden ser planteadas a raíz de este análisis, las mayores dificultades con que topa el Estado de Bienestar “postfordista”, y su relación con el socialismo.

Desde el punto de vista social, el Estado de Bienestar ha sido un marco imprescindible para impedir que la economía de mercado llevara al desastre colectivo. No es que haya venido, “como sostiene el liberalismo económico, a ahogar a la sociedad y el despligue

---

<sup>853</sup> *Ibid.* 42.

<sup>854</sup> *Contradicciones en el Estado de Bienestar* (Madrid: Alianza, 1990). El grado de sofisticación del análisis de Offe es mayor que el de Gorz.

<sup>855</sup> *Ibid.* p. 43.

espontáneo de la racionalidad económica”, surge de ese despliegue mismo<sup>856</sup>. Ahora bien, ha sido un sustituto de sociedad<sup>857</sup>, ha suplido, gracias a la redistribución fiscal de los frutos de la expansión, las relaciones solidarias, societales y familiares disueltas por la extensión de las relaciones sociales capitalistas,

“sin que se estableciese ningún lazo de solidaridad vivida entre los individuos, las capas y las clases. Los ciudadanos no eran los sujetos actuantes del socialstatismo, eran los administrados, los objetos”.<sup>858</sup>

Por la cercanía entre socialismo y Estado, Gorz denomina *socialstatismo* el tipo de orden social dominante en la sociedad del bienestar. Esta tesis va sobre todo contra la socialdemocracia, para la cual el Estado de Bienestar crea ciudadanía.<sup>859</sup> Para Gorz, por contra, es un modo de gestión política del capitalismo, fracasado a la hora de ser hegemónico en las relaciones sociales tanto como de crear socialidad ni solidaridad vivida.<sup>860</sup> El Estado de Bienestar no es socialista, es un capitalismo más o menos humanizado, resultado de la imposibilidad de la existencia de un capitalismo liberal puro.

Una cuestión que nos había quedado colgada se relaciona con la crisis del modelo de acumulación fordista. Para Gorz, el Estado tecnocrático, una vez que se ha terminado el crecimiento, pierde su legitimidad. Eso no implica que ya sea prescindible, al contrario. Antes ya adelantamos que la explosión de las contrafinalidades desplazará la regulación incitativa por la prescriptiva, o lo que es lo mismo, el Estado asumirá un papel cada vez más policial, con lo que la escisión entre Estado y sociedad se acentuará. De ese modo la política se va autonomizando de la vida social y cultural, reduciéndose a la gestión de los aparatos en función de intereses electorales.

En la concepción de la política dentro de los márgenes del Estado Gorz asume la ontología social schumpeteriana-weberiana, por la que el ciudadano es reducido a consumidor-cliente de productos electorales. Esto tiene el efecto de integrar la categoría *democracia plebiscitaria* en el seno de la megamáquina industrial-burocrática, pero acentuando sus aspectos contrautópicos en virtud de la sofisticación de las formas de manipulación.

Si combinamos las dos posiciones sobre el Estado, en general y como Estado de Bienestar, el análisis de Gorz proporciona algún elemento de interés para contrarrestar la crítica neoliberal y al mismo tiempo para la defensa de un estado posfordista en un proyecto de creación de sociedad civil.

---

<sup>856</sup> MT, p. 166.

<sup>857</sup> MT, p. 227.

<sup>858</sup> *Ibid.*

<sup>859</sup> NAVARRO; ALONSO, *op. cit.* 1998.

<sup>860</sup> CSE, p. 104.

En primer lugar, el Estado puede ser descentralizado y reducido pero sólo a medida que se desarrollen unidades técnicas y económicas autónomas que puedan suplir los servicios estatales,

“*ex post*, no como resultado de una política de reducción *ex ante* de las prestaciones y servicios del Estado, poniendo así las capas más desprotegidas en la obligación de desenvolverse por sí mismas”.

Esto, en cualquier caso, sólo es posible de forma limitada. Hay infraestructuras y servicios (el ferrocarril, por ejemplo) que incluso en el más optimista de los escenarios ecosocialistas exigen un Estado, pero más aún en situaciones de inestabilidad social,<sup>861</sup> o allí donde el Estado es preciso para extender la sociedad civil. Según Gorz, ese es el caso de Italia, Alemania o EEUU, pero no de Francia, donde el Estado la ahoga. En cualquier caso, no va en interés del Estado su propia reducción. Esto es importante por cuanto a pesar de la incorporación del modelo cibernético de la contrautopía de Brunner y la megamáquina de Weber,<sup>862</sup> *la política* dentro del marco estatal no agota el contenido de *lo político*, si bien excluye de la primera el debate público. O lo que es lo mismo, la transformación del Estado no puede venir del Estado mismo, la acción transformadora sale de los márgenes de la heteronomía.

### 6.3.2 *Los nuevos movimientos sociales*

Que todas estas dimensiones de la heteronomía que, al igual que la tecnología, sean subvertidas por un proyecto socialista implicaba “redefinir el utillaje total y su redespliegue”. Cuando Gorz sostenía estas ideas, a principios de los setenta, que un proyecto socialista debe “refundir las instituciones y del Estado”,<sup>863</sup> el par Estado/sociedad civil era utilizado, con algún efecto contradictorio, al mismo tiempo que el par heteronomía/autonomía, que Gorz acababa de descubrir en *Némesis Médica* de Illich. Fijémonos, si no, cómo continúa:

“No puede tratarse, sencilla y llanamente, de abolir éste de un plumazo, sino sólo de hacer que se debilite en beneficio de una expansión de la sociedad civil. El ecologismo encarna la rebelión de la sociedad civil y el movimiento de su reconstrucción”.<sup>864</sup>

A saber, lo que en una posición eurocomunista sería la simple apropiación de las instituciones —algo que Gorz desecha puesto que llevan el sello del capital—, deja paso a una mezcla de utopía clásica libertaria —rehacer las instituciones— con dualismo social —

<sup>861</sup> MP, p. 44.

<sup>862</sup> MT, p. 69.

<sup>863</sup> EL, p. 61.

<sup>864</sup> *Ibid.* p. 61.

expandir la sociedad civil frente al Estado. El papel del ecologismo está a la vez en transformar las instituciones y en expandir la sociedad civil. El agente de tal transformación ha sido situado en los *nuevos movimientos sociales*, en línea con otros pensadores de izquierda.<sup>865</sup>

En *Adiós*, si recordamos, se anunciaba simultáneamente "la muerte y la resurrección del sujeto histórico". La resurrección venía representada por el *proletariado postindustrial*, la *no clase de los no trabajadores*. Hemos visto que los cambios en el capitalismo hacen imposible el cumplimiento de la escatología marxiana, que la Historia no tiene el sentido que le tenía reservado el desarrollo de las fuerzas productivas. Ese es el elemento *no clase*. El elemento *no trabajador* tiene que ver con la pérdida de relevancia de la cultura obrera del trabajo: precarización y estratificación del mercado del trabajo, cambio en la esencia del trabajo, nueva ideología del trabajo (ver. cap. 3 y 4). Por estas transformaciones los jóvenes de la *baf-generation*, la *generación X*, han interiorizado su condición de supernumerarios, de excedente laboral. Ahora bien, sin dejar de ser una no-clase en el sentido teleológico, representan para Gorz "subjetividad liberada", el auténtico sujeto de la acción transformadora en el capitalismo avanzado.

Desde sus primeras formulaciones Gorz se ha referido a los *indiferentes al trabajo* como un agente que intenta ganar espacios de autonomía más allá de la sociedad, a partir de otro tipo de racionalidad, basada en valores posteconómicos (reciprocidad, ternura, gratuidad) y una ética del cuidado, y más específicamente como el abanderado de la lucha contra el asalariado y los valores productivistas (celeridad, rendimiento, beneficio). Sin embargo, en ningún caso se ha referido a un estrato social identificable o susceptible de ser integrado en el seno de una organización, como era el caso del proletariado.<sup>866</sup> Es cierto, no obstante, que las imágenes evocadas por Gorz (como "resurrección del sujeto revolucionario"), a la vez que contribuían a la provocación que sin duda perseguía, también resultaban un blanco excesivamente fácil a cualquier estudioso amante del rigor.

En cualquier caso, un repaso somero por sus obras incluso desde mediados de los setenta basta para ver que se trata de un cambio social de gran alcance, encabezado, que no detestado, por lo que desde mediados de los ochenta la sociología identifica como *nuevos movimientos sociales*. La cuestión del cambio cultural, central en los debates sociales en esta última década, es enfocada por Gorz de una forma original, casi exclusiva; en comparación con la corrientes más representativas en estudios sociales, muy controvertida; desde nuestro punto de vista, sólo comprensible a la luz del compromiso con la ontología existencialista-fenomenológica y el par autonomía/heteronomía.

El cambio en cuestión tiene que ver con una crisis cultural transversal.<sup>867</sup> En primer

<sup>865</sup> MELUCCI, TOURAINE, OFFE, RIECHMANN...

<sup>866</sup> CSE, p. 160.

<sup>867</sup> AP, IIb.

lugar, eso significa que desborda las categorías tradicionales de los estudios sociales, como la filiación política o la clase social. En segundo, que muestra una nueva sensibilidad, si bien carente de expresión política; ya veremos qué propondrá Gorz para canalizar esa sensibilidad (cap. 8). Tercero, el final de un tipo de orden social. Comenzamos con esto último.

*a) la crisis social*

Ni el rol profesional, ni la estructura familiar, ni la estructuración espacial del entorno son capaces de proporcionar una imagen segura del *mí mismo*, una identidad (cap. 3). Esto significa que "el orden social está desecho",<sup>868</sup> que "las sociedades salidas del fordismo se han desecho sin que otra forma de sociedad hay comenzado a ocupar su lugar", nada que no sea la *no-sociedad*.

Para Gorz, la más importante de las transformaciones socioculturales en curso es la desafección al trabajo<sup>869</sup> y la consiguiente revalorización del tiempo libre. Eso desplaza del centro de las aspiraciones individuales la búsqueda de un trabajo típico. Un ejemplo lo proporciona un estudio de Fiom-Cgil,<sup>870</sup> en relación a la campaña para la reducción de la jornada semanal a 35 horas: para cuatro quintas partes de los entrevistados el trabajo remunerado no es una actividad creadora autónoma, es un "empleo", un medio de obtener remuneraciones. Una encuesta de Benvenuto y Scartezzini, por ejemplo muestra que la mayoría de los jóvenes prefiere un empleo a tiempo parcial, que "la preferencia va hacia empleos que dejan el máximo de tiempo para actividades culturales".<sup>871</sup>

Sin embargo, esto no conlleva necesariamente la aceptación de la precariedad. Gorz reconoce que hay una coincidencia entre la atipicidad del empleo y el deseo de buscar fuentes no profesionales de desarrollo,<sup>872</sup> que es porque la relación tiempo-renta es pésima (cultural y económicamente), por lo que "la relación salarial aparece (...) esencialmente como una relación de dominación (...) privada de la apariencia de legitimidad que pudiera tener antaño de la medida de rendimiento individual de cada trabajador".<sup>873</sup>

De todas formas, la identidad estable y permanente, transmitida de padres a hijos, que procuraban los oficios tradicionales se ha desintegrado, al menos para el 95% que no disponen de un trabajo creativo y socialmente útil. La consecuencia es que los jóvenes se lanzan a construir una identidad a través de relaciones "comunicativas", fundada en la *realización de sí*.<sup>874</sup> Con un soporte sociológico considerable Gorz<sup>875</sup> sostiene que esa

<sup>868</sup> CSE, p. 161.

<sup>869</sup> CP, p. 76.

<sup>870</sup> CSE, p. 147.

<sup>871</sup> CSE, p. 148, citado del estudio italiano. En este caso la mayoría de los jóvenes encuestados preferían empleos de jornada reducida incluso si no estaban bien remunerados y les obligaban a la rotación laboral. Esto es importante por cuanto modifica el patrón de precariedad.

<sup>872</sup> CSE, p. 150.

<sup>873</sup> p. 150.

<sup>874</sup> p. 147.

<sup>875</sup> BECK, YANKELOVICH en EEUU, STRÜMPPEL O ZOLL, VINCENT, etc.

búsqueda, y, por tanto, la autorrealización, tiene lugar en varias dimensiones a la vez. Es decir, que la identidad es siempre fragmentaria y múltiple, nunca es una socialización total, el individuo se encuentra siempre como tal:

"La autonomía limitada en el seno del trabajo, de una parte, la desintegración social, de otra, que obliga a buscar modos alternativos de socialización y de integración comunitaria, empujan en el sentido de la individualización y del retiro de los individuos hacia la esfera de las actividades fuera del trabajo y a la vida más allá del sistema. El retiro *vis-à-vis* de los partidos políticos, de los sindicatos y de otras organizaciones pesadas que pretenden monopolizar los <asuntos públicos>, es una de las caras de esta tendencia a la individualización. La otra es el retorno preferente que conocen las actividades religiosas, caritativas, asociativas, alternativas... desinteresadas".<sup>876</sup>

Aunque la cita es larga es útil para mostrar que la socialización imperfecta empuja a la individualización, algo que para Gorz no es intrínsecamente negativo. Al contrario, se traduce en una lucha contra la heteronomía: los nuevos movimientos sociales representan un movimiento de construcción social autónoma, al margen de la heteronomía",<sup>877</sup> que se definen por su oposición a la "colonización del mundo de la vida".

#### *b) identificar el cambio*

Todo movimiento social no es necesariamente autónomo. Según Gorz sólo es posible describir el sentido del cambio cultural descartando los enfoques tradicionales en estudios sociales, centrados en la categoría identidad. Para el nuevo agente ya no es posible identificar imágenes fuertes de ese tipo, los sujetos son quienes "asumen la producción de sí mismos", la socialización es esa búsqueda continua y no la adscripción a un rol o una función determinada. Desde el punto de vista metodológico,

"sólo un sujeto que se comprende como tal puede reconocer, comprender y traducir el trabajo de emancipación de otros sujetos, su esfuerzo por producirse a sí mismos".<sup>878</sup>

Es decir, el estudio social depende de que el observador adopte la posición del hermenauta, y sea capaz de adoptar "el nivel de conciencia de los sujetos más conscientes que investiga". Este método práctico es aplicable sólo a movimientos sociales que persiguen cambios profundos, con lo que se asume una sociedad abierta a los cambios.<sup>879</sup>

En cualquier caso el resultado reafirma que los jóvenes encaran su trabajo de forma

<sup>876</sup> MT, p. 127.

<sup>877</sup> MP, p. 217.

<sup>878</sup> p. 102.

<sup>879</sup> MP, p. 214; GORZ tiene presentes los estudios de Yankelovich, Zoll, basados en métodos cualitativos (entrevistas abiertas, historias de caso —case histories), antes que es los sondeos de opinión y la encuesta —que también utiliza, como las de Lebaube—, y la idea de "intervención sociológica" de Touraine.

instrumental y que renuncian a encasillar su identidad en el empleo, "guardan su espíritu para lo que hay fuera", "la persona y la función productiva se han divorciado". A causa de las características del sujeto "la sociología ya no puede dar cuenta de las conductas y de las motivaciones individuales",<sup>880</sup> sólo una perspectiva que reconozca el papel del sujeto es capaz de discernir un movimiento que

"es, esencialmente, una lucha por los derechos colectivos e individuales a la autodeterminación, la integridad y la soberanía".<sup>881</sup>

La renuncia a la categoría identidad en la filosofía sociopolítica de Gorz nos remite evidentemente a la ontología existencialista, combinada con una filosofía de la praxis vinculada al segundo Sartre. De forma somera pueden indicarse algunas virtudes y algunas carencias de una perspectiva de ese tipo.

Entre las primeras, la indicación de que la idea de la "buena vida" ecosocialista debe poder ser llevada a cabo a través de acciones de transformación vinculadas a las experiencias prácticas, que medien entre la utopía y el estado objetivo de cosas —según como hemos visto en su análisis de la dominación, estado sombrío. En estos términos, el dilema real a resolver es el de las condiciones y los sujetos para la adopción de límites a ciertas lógicas de la acción social, cuando la capacidad restrictiva de las instituciones estatales no puede hacerlos suficientemente,<sup>882</sup> es decir, bajo qué circunstancias la capacidad moral de los individuos va a converger con un compromiso responsable, cuando la razón práctica parece recluida en la resolución de problemas sociales estructurales. Como veremos en la tercera parte Gorz apuesta por un marco que privilegie actitudes no instrumentales, en una actitud cívica de tipo republicano, a partir de la construcción de marcos asociativos y de estructuras de mediación que motiven y canalizen la disposición moral hacia la autonomía y la autolimitación.

Entre las segundas, hay que apuntar al menos dos omisiones. En el primer punto de este capítulo habíamos señalado que, en relación al debate sobre la fundamentación de la ética ecológica, sería precisa una teoría de la acción colectiva no instrumental. En el segundo hemos visto que sí hay una teoría de la acción instrumental, traducida en dominio. La tendencia a la individualización, fomentada por la falla del sistema a la hora de proporcionar identidades sólidas, ha sido señalada por Gorz, como un requisito satisfecho para la acción moral no instrumental. A continuación ha señalado que ésta viene representada por los movimientos sociales, como una extrapolación de la búsqueda individual de sentido al marco colectivo. Sin embargo, el colectivo es explicado en términos de subjetividades liberadas, sin explicitarse el paso de la unidad al grupo.

---

<sup>880</sup> MT, p. 129.

<sup>881</sup> CSE, p. 163.

<sup>882</sup> OFFE, en diálogo con Habermas, lo plantea en "Ataduras y frenos", *op. cit.*, al que sigo en este punto.

Si echamos un vistazo somero a la teoría de los movimientos sociales,<sup>883</sup> y sólo después de décadas de predominio de enfoques instrumentales individualistas, parece que no es posible explicar la organización y construcción social de la protesta sin recurrir a los procesos de comunicación y formación de identidad. Esta perspectiva, dominante en la literatura crítica, suele apoyarse en explicaciones intersubjetivas de racionalidad sustantiva — con arreglo a valores— y de condiciones discursivas de validez (basada en principios, atendiendo a razones, haciendo fines de los procedimientos). No es éste el lugar de analizar este enfoque, pero es obvio que este campo no está trillado en la obra gorziana, no hay una explicación, satisfactoria o no, de cómo la acción individual no instrumental se traduce en acción colectiva.

Esto es importante por cuanto es en ese paso en que se delimitan los valores, los temas, la forma de acción y de organización, etc. Gorz coincidiría con esta posición, y enseguida lo veremos con detalle, en el sentido de la mayor reflexividad de los movimientos, pero al estancarse en el individualismo metodológico no acierta a aclarar cómo se pasa de la unidad al grupo. Y ahí se pierde que es en ese paso donde el contenido de los propios movimientos es definido. En casos prácticos, y por poner algún ejemplo, en el hecho de que los nuevos movimientos sociales no se limitan a impedir la colonización del mundo de la vida, sino que luchan también por transformar el sistema, participando en la redacción de la agenda política, en la definición de los conflictos y en su resolución. De forma resumida, que *la acción de la sociedad civil crea sistema transformándolo*. Respecto a la cuestión del ecologismo, es a partir de la intervención de los movimientos ecologistas desde donde la opinión pública reconoce como costes lo que antes era un impacto, como ilegítimo lo que antes era legítimo, y viceversa.<sup>884</sup> En definitiva, que Gorz no acaba de desarrollar en su narración de la práctica de *lo político*, pero es compatible con el enfoque intersubjetivo.

Una última omisión tiene que ver con la práctica de *la política*. En un proceso de interpenetración cultural, social y económica tan intenso, la autodisciplina moral autónoma guiada por una ética de la responsabilidad no será probablemente suficiente sin una regulación jurídico-política al más alto nivel. Aunque la racionalidad instrumental haya fracasado como guía social, es difícil que la capacidad de compromiso a nivel micro sea suficiente para poner ataduras al Ulises. A esta cuestión, y teniendo en cuenta que Gorz sólo

---

<sup>883</sup> RIECHMANN Y FERNÁNDEZ, *op. cit.*, 1995; Laraña, E., 1994: *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS.

<sup>884</sup> GOLDBLATT, *op. cit.*, pp. 94-95.



muy recientemente ha analizado la dimensión internacional de la economía y la política, dedicamos la última parte de este trabajo.

### **PARTE III**

## **MÁS ALLÁ DEL PRODUCTIVISMO**

## Capítulo 7

### Pensando la Modernidad

#### 7.1. La revolución reflexiva

Ya hemos comentado (cap. 4) que Gorz sigue, a través de Habermas, la definición weberiana de modernidad como una diferenciación de las esferas de la actividad y de la vida sociales. Según esta visión, las esferas (del arte, la economía, etc.) se independizan y se desarrollan a partir de su propia lógica. La teoría gorziana de los tipos de trabajo es un intento por delimitar la esfera de aplicación de la lógica económica, definida por la racionalidad calculística. Ya señalamos también un cierto distanciamiento en cuanto al par habermasiano integración sistémica/integración social. Si recordamos, el proceso de racionalización según Habermas<sup>885</sup> da lugar a dos procesos paralelos: de un lado, los reguladores sociales (como el dinero) facilitan la emancipación y la seguridad a un nivel impersonal y abstracto; de otro, la racionalización instrumental reduce las posibilidades y necesidades de la comprensión intuitiva regulada comunicativamente. A medida que, por lo primero, el sistema se vuelve ininteligible, su sentido ya no puede ser proporcionado por el mundo de la vida; de ese modo, la moralidad se desgaja de la legalidad, y la política de la gestión, convertida en *expertising*.

Habermas funda la legitimidad teórica y práctica de la teoría social en la noción de *Lebenswelt*, de mundo de la vida. La acción comunicativa, propia de esta esfera, descansa en ciertas reglas o condiciones ideales —normativas— del intercambio verbal: intercomprensión perfecta y transparente, recíproca entre iguales, exenta de relaciones de dominio. Es decir, la acción comunicativa da el fundamento normativo, la ética del discurso (*Diskursethik*). Habermas se preocupa principalmente de los efectos destructores que tiene sobre la reproducción simbólica del mundo vivido un entorno social crecientemente complejo y agresor de las fuentes culturales que permiten la orientación intuitiva.

Gorz destaca dos aspectos de la posición habermasiana, de los cuales sólo desarrollará críticamente el segundo. El primero es la oposición entre mundo de la vida y sistema, sistema

---

<sup>885</sup> MP, p. 202.

como sociedad, “interconexión sistémicamente estabilizada de acciones realizadas por grupos socialmente integrados”.<sup>886</sup> El segundo, al que ahora dedicamos algún espacio, que Habermas sustituye la idea de sujeto por la de mundo vivido.<sup>887</sup> Esta última cuestión, para Gorz, disocia la idea de actor —que en Habermas sería el mundo de la vida— de la de sujeto personal. En este sentido, no es desacertado sostener que la filosofía habermasiana, como la de Apel, y en concreto la teoría de los tipos de racionalidad, es un intento por salvar la idea de razón una vez se asume que ésta no puede fundamentarse subjetivamente. Claramente, las “filosofías de la sospecha” señaladas por Foucault (Marx, Nietzsche, Freud), el estructuralismo, y las corrientes hermeneúticas-lingüísticas (Heidegger, Gadamer, Dilthey, el segundo Wittgenstein, Rorty) han convergido en una crítica a la idea de sujeto que los teóricos de la ética comunicativa dan como un momento de verdad en la historia de la filosofía:

“Ni la invocación de los kantianos de la libertad del <yo inteligible> ni la de los aristotélicos del fin en sí mismo o de un fin último pueden fundamentar la autonomía de la razón ética (...). La libertad del yo es una condición necesaria pero no suficiente de la racionalidad ética, pues si no existiera la reciprocidad de las pretensiones de los sujetos de la acción, si existiera sólo la relación yo-no yo de Fichte o la relación sujeto-objeto de la ciencia natural y del actuar técnico-instrumental, no tendría sentido alguno la pregunta acerca de una racionalidad ética”.<sup>888</sup>

Por supuesto, el papel de la ética discursiva y del giro lingüístico en la filosofía contemporánea es una tema que desborda la intención de este trabajo. A pesar de ello, las palabras de Apel nos son útiles en el sentido de que, en primer lugar, sitúan la perspectiva gorziana en el marco de una filosofía del sujeto, de una idea de *fin en sí mismo* recibida a través de la fenomenología existencialista. En segundo, que hace evidente el desafío para una ética de este tipo: mostrar que la *libertad del yo* es condición suficiente de la racionalidad ética. Teniendo presente esto último, volvemos a la posición de Gorz en relación a la idea de sujeto y mundo de la vida.

Según Gorz, para Habermas “el mundo vivido, es el de las tradiciones y normas a las que nos adherimos como <siendo de sí>”.<sup>889</sup> Sin embargo, para Husserl, es “el mundo en su densidad sensible tal como lo poseemos en nuestro propio cuerpo, con una certidumbre y una evidencia tan fuerte como nuestro propio cuerpo. El mundo nos pertenece por el cuerpo y nosotros le pertenecemos —estamos en el mundo— por él”.<sup>890</sup> El sentido de esta relación cuerpo-mundo —tocada ya en *Fundamentos*<sup>891</sup>—, se sostiene en una matriz cultural, que se aprehende inseparable de actividades perceptivas, motrices, lingüísticas, existenciales, pero

<sup>886</sup> *Ibid.* p. 205.

<sup>887</sup> *Ibid.* p. 203.

<sup>888</sup> APEL, *op. cit.*, p. 28.

<sup>889</sup> MT, p. 112.

<sup>890</sup> *Ibid.*

<sup>891</sup> 1990f.

que a la vez puede sacar partido de las posibilidades de la existencia corporal, o, al contrario, actuar violentamente contra ellas. La *evidencia* es que

“nada puede trastornar la certeza con la cual tenemos el mundo en sus cualidades sensibles, sus valores (bueno, agradable), o antivalores (molesto, repugnante), su conveniencia o no para el despliegue de las capacidades corporales”.<sup>892</sup>

El cuerpo es “aquello en que el sujeto es dado a sí mismo y que, sin disociación posible, constituye el suelo de todas sus vivencias”.<sup>893</sup> Ya vimos en el tratamiento gorziano de la prostitución (cap. 4.1) que, según Gorz, hay actos privados que uno no puede provocar a voluntad ni en sí ni en los demás, aún cuando puedan ser disimulados, actos en los que uno participa afectivamente, “que le hace[n] existir como un sujeto absolutamente singular: comprensión, simpatía, afecto, ternura, etc.”.

Podemos decir que es en la afectividad derivada de la experiencia corporal donde Gorz sitúa la dimensión inalienable de la existencia en la que basar una ética, y desde la que, por tanto, juzgar una civilización. La realidad sensible del mundo de la vida es el patrón normativo. De hecho, y como ya avanzamos al señalar que no hay en Gorz una teoría de la racionalidad comunicativa, la crítica de la racionalidad económica y de la cultura capitalista es realizada en cuanto tendencia a la desadaptación de uno sobre su mundo vivido, en cuanto “violencia hacia el cuerpo”, “negación de la ternura en el trato a los cuerpos ajenos en sus cualidades sensibles”. En esta cuestión, muy dispersa en los textos, es donde confluye la crítica a la racionalidad medio-fin y al trabajo en la sociedad productivista:

“La cultura técnica es incultura de todo lo que no es técnica. Aprender a trabajar es desaprender a encontrar e incluso a buscar un sentido a las relaciones no instrumentales con el medio ambiente y los otros” (...). La preponderancia de la racionalidad instrumental está inscrita en la funcionalidad tanto como en los útiles cotidianos o en los soportes y habitáculos concebidos por nuestros cuerpos: asientos, mesas, inmuebles, calles, medios de transporte, paisajes urbanos, arquitectura industrial, ruidos, alumbrado, materiales, etc.”.<sup>894</sup>

Con todas las diferencias, no pocas, que se quiera, Gorz acaba llegando a la invulnación frankfurtiana entre técnica y barbarie, leída en esta ocasión como estrechamiento del campo de la experiencia sensible y de la autonomía existencial en la cultura profesional. Quizás de este modo pueda explicarse el excesivo énfasis en los aspectos técnicos y tecnológicos del análisis gorziano de las sociedades avanzadas: en la inmaterialidad del trabajo, en el origen tecnológico del desempleo y la productividad, en una visión apolítica de

<sup>892</sup> MT, p. 113.

<sup>893</sup> *Ibid.* p. 184.

<sup>894</sup> *Ibid.* p. 113-4.

las relaciones de producción... cuestiones sobre las que hemos procurado mostrar ciertas reticencias.

En cualquier caso, aún no hemos determinado la cuestión del sujeto, apenas la de la evidencia. Gorz enfoca esta cuestión preguntándose cómo puede la razón comunicativa resistir los asaltos del sistema y cómo es posible la crítica en un mundo de la vida enfermo.<sup>895</sup> Según Gorz<sup>896</sup>, Habermas y otros fenomenólogos sociales como Schütz y Luckmann, que sitúan la crítica social en el mundo de la vida, adoptan una posición conservadora, tradicionalista, localista, antimoderna, una “nostalgia del Ser”. La idea es que puesto que la oposición al sistema se basa en la tradición, en el acervo de saber cotidiano que provee evidencias y convicciones en la interacción inmediata,<sup>897</sup> el mundo vivido se convierte en un subsistema cada vez más “provincial”, cuyas “certezas inquebrantables” puede acabar en una defensa obstinada, fundamentalista, de la herencia.<sup>898</sup>

La posibilidad de una crítica racional al sistema exige, pues, un sujeto reflexivo y autónomo capaz de revisar sus propias costumbres. En este punto Gorz recupera, a través de Honneth, la categoría adorniana de lo *no-idéntico*, el conjunto de relaciones y actividades por las cuales un sujeto rechaza identificarse con un rol, lo que nos trae a la memoria la crítica al sociologismo (cap. 6). Hay situaciones en que un individuo no se corresponde con lo que se espera de él, en que la identidad o la función social no copan la subjetividad; pues es en el conflicto que sigue a la imposibilidad del individuo de reconocerse en la realidad de la norma social por qué es reconocido donde surge la capacidad de crítica. A diferencia de Habermas, en lo no-idéntico, como “patología del reconocimiento social”, reside la posibilidad del sujeto.

La vinculación entre la idea de no-idéntico y la crítica de Touraine al sociologismo por un lado, y el existencialista *condenados a ser libres* por otro, es explícita.<sup>899</sup> Se cierra así un círculo que comienza con la fenomenología sartriana, acaba con la teoría social habermasiana y recorre entre medias una crítica al productivismo centrada en el mundo del trabajo. Precisamente la crisis de la sociedad salarial representa uno de esos momentos en que se abre la posibilidad del sujeto:

“De una manera u otra vida y trabajo son disociados tanto como el tiempo de trabajo es disociado del tiempo dedicado por el individuo a la producción de sí y a la producción del sentido (...). Entonces es imposible identificarse con un rol social o un trabajo”.<sup>900</sup>

---

<sup>895</sup> MP, p. 205.

<sup>896</sup> Siguiendo de nuevo a TOURAINE, 1992: *Crítica de la modernidad*, Madrid: Temas de Hoy..

<sup>897</sup> MP, p. 206.

<sup>898</sup> *Ibid.* p. 207.

<sup>899</sup> *Ibid.* p. 208.

<sup>900</sup> *Ibid.* p. 209.

Llegados a este punto se plantean algunas cuestiones. Una podría ser cómo se expresa ese conflicto, que podríamos llamar ontológico, en la realidad práctica, es decir, cómo se hace efectiva esa posibilidad de libertad. Otra, con qué idea de modernidad estamos tratando, toda vez que hay un distanciamiento del racionalismo weberiano-habermasiano (por ejemplo, el fundamento ético yace en la sensibilidad) y de la categoría sociológica de identidad. Una última, con implicaciones en cuanto a la teoría social, sería ver cómo queda el par sistema/mundo de la vida en relación a la aparición del sujeto. Comenzamos por ésta.

### 7.1.1. Comunidad

Gorz ha mostrado su distanciamiento de una noción “sociológica” del mundo de la vida en la crítica del comunitarismo. La idea de *comunidad*<sup>901</sup> asimila la de mundo de la vida, un colectivo en que la relación de sus miembros reposa en la solidaridad vivida. La pertenencia es la de la persona concreta y se deriva directamente de un interés o de un origen compartido, que condiciona cualquier aspecto de su vida cotidiana. La conexión afectiva establecida es existencial, y rige la vida y la práctica de forma intuitiva y comunicativa. La *sociedad*, al contrario, es un conjunto complejo y diferenciado, demasiado grande para poder regularse espontánea y comunicativamente. La pertenencia es la de la persona abstracta, como portador universal de derechos, o sea, como ciudadano. El vínculo interpersonal es codificado e institucionalizado en la ley y el Estado, pero el individuo dispone de un espacio privado de soberanía al margen de la *comunidad política*.

Según Gorz, cuando se habla hoy en día de la huida de los grandes aparatos institucionalizados, de la defensa del mundo de la vida, se está diciendo que “la sociedad presenta un déficit de comunidad”, que sólo es parcialmente compensado por la solidaridad abstracta que instituye la ley.<sup>902</sup> De ese modo, la defensa de unidades de vida colectiva, de proximidad, ha perdido el resabio arcaico de la comunidad premoderna, definida por la estirpe. Por ejemplo, la idea de *community* americana, de pequeñas unidades de vecindad, se basa en la democracia directa, en la libre asociación. Es decir, la comunidad moderna es “asociativa”, a pesar de algunos comunitaristas (A. De Benoist, Sandel) que reducen toda comunidad a lo constitutivo.

Esta distinción es importante en relación a los tipos de identidad que se derivan de uno u otro modelo. La pertenencia *constitutiva* es indisoluble y forma la comprensión del individuo de sí mismo y su entorno; dota, pues, de una identidad fuerte, inmutable, y de los valores a ella asociados. Estos valores derivan de la propia tradición, son inconmensurables; a saber, en la interacción social los miembros de la comunidad no se enfrentan a dudas en cuanto al hacer, una vez que se ha dilucidado quien se es. Gorz, que identifica este

---

<sup>901</sup> *Ibid.* p. 185.

<sup>902</sup> *Ibid.* p. 187.

comunitarismo constitutivo con el *nacionalismo tribal*, subraya que este tipo de relativismo impide la política, en el sentido de que no hay un principio para el reconocimiento de legitimidad de distintas identidades, al menos para un mismo espacio.

Según Gorz, las relaciones sociales en el mundo moderno “convulsionan la identidad”<sup>903</sup>, crean sólo vínculos sociales frágiles. La cuestión es que una sola identidad social no es capaz de orientar la interacción práctica, por eso “el valor del principio general del derecho a la diferencia no puede ser un valor propio de la identidad comunitaria constitutiva”. Sin embargo, el individuo tiende a buscar cada vez más una identidad “abrigo” que le sitúe *fuera del campo social*, una *identidad no social* (religiosa, étnica, biológica — raza, sexo), como la que proporcionan los integrismos. Esta es una respuesta no política a la dificultad de encontrar un ser y un deber ser en un mundo complejo, opaco, definido por valores competitivos individualistas.

### 7.1.2. *Conflicto central*

La carencia de *loci* sociales existencialmente firmes arrastra la idea de política hacia el espacio abierto de los conflictos, a la conquista y defensa de derechos en un ambiente cambiante, en que “la pertenencia comunitaria de cada individuo no agota su realidad, no definen todo lo que él es”.<sup>904</sup> La reflexividad delimita lo político y surge de la relativización del status ontológico de la identidad. Veamos todo esto por partes.

En primer lugar, dado que el principio general de reconocimiento no se deriva de una identidad fuerte, debe ser otorgado desde el exterior, por el Estado de Derecho, y desde el interior, por la autorrestricción de cada comunidad. Esto implica que la idea de ciudadanía sobrepasa la de comunidad, que hay un espacio público organizado en que lo societal es debatido en

“elecciones políticas efectuadas dialógicamente sobre la base de principios, de valores y fines”.<sup>905</sup>

A pesar de que Gorz no desarrolla suficientemente esta cuestión, no es fácil dejar de pensar en una asunción de la teoría habermasiana de la opinión pública por su parte, y en un fundamento intersubjetivo, “dialógico”, de los principios normativos de la interacción social, en una idea de racionalidad no instrumental, basada en “principios, valores y fines”, y no en intereses.

De todas formas, la resolución de los conflictos no se dirime ni en el exterior, el Estado y la ley, ni en el interior, en lo convivencial, sino en la fricción entre ambos espacios,

<sup>903</sup> *Ibid.* p. 190.

<sup>904</sup> GORZ sigue a WALZER; MP, p. 191.

<sup>905</sup> *Ibid.* p. 195.



que es donde surgen “sujetos que reivindican su autonomía como fundamento último y necesario de los valores”. La capacidad de evolución social surge de la retroacción entre ambos polos:

“Lo político es el espacio específico de la tensión, siempre conflictiva, entre los polos opuestos de la comunidad y la sociedad (...); de la autonomía/heteronomía, del mundo vivido/sistema (...). Todo lo que tiende a borrar su oposición sofoca el debate, los conflictos y la reflexión política y hace bascular la sociedad hacia un estatismo burocrático y autoritario”.<sup>906</sup>

Siguiendo la idea de Touraine, el *conflicto central* se desplaza a nuevos terrenos y se define en la capacidad del sujeto de defender su autonomía frente a las estrategias de dominación.<sup>907</sup> En este aspecto, el de la dominación, podemos decir que Gorz entra en un tercer estadio en cuanto a su tematización. Si en un primer momento la dominación tenía que ver con el modelo capitalista de civilización (los textos hasta 1975, más o menos; cap. 2), con lo productivo en el centro; en un segundo con la megamáquina industrial y burocrática (cap. 6), centrado en la teoría del consumo; en los años noventa Gorz se acoge a la posición de Touraine: en la *sociedad programada* el punto central del conflicto no es el control de los medios de producción materiales, sino de la educación, la salud y los medios de comunicación, “modelar y controlar las opiniones, modelar la personalidad y la cultura”. El poder económico y político

“no busca en primer lugar dominar a los individuos como productores o consumidores; ahora debe intentar dominarlos también en su tiempo disponible, en las actividades no productivas”.<sup>908</sup>

Los argumentos de Touraine son presentados acriticamente por Gorz<sup>909</sup>, en lo que no puede ser más que una aceptación por defecto. Entonces asume que el conflicto central ya no opone a “dominadores y dominados”, a clases sociales, sino que es global, desborda la idea de resistencia circunscrita a roles sociales fuertes. Como ya hemos comentado en la crítica al sociologismo (cap. 6), para Gorz como para Touraine, el significado de los conflictos sólo es inteligible a partir de la idea de un sujeto que rechaza las imágenes de sí mismo.

### 7.1.3. Modernidad e identidad del yo

De este modo nos encontramos ante dos planos antropológicos diferenciados, en que uno se opone al otro (o los otros). Obviamente, en esta cuestión, la fenomenología y la

<sup>906</sup> *Ibid.* p. 197.

<sup>907</sup> MP, p. 210; TOURAINE, *op. cit.*, 1994.

<sup>908</sup> *Ibid.* p. 212.

<sup>909</sup> *Ibid.* digresión 2.

moderna teoría social llegan a una cierta coincidencia. Según Gorz, Sartre mostró que el *soi* y el *moi* son objetos psíquicos diferenciados por el esfuerzo de un sujeto que no quiere ser para él mismo el *Otro* que es para los demás.<sup>910</sup> Este Otro es una construcción “externa” al Yo, resultado de procesos sociales. Esta tensión puede ser descrita como la de *el Yo contra el Sí Mismo* [*le Je contre le Soi*]. La defensa del sujeto, del yo (*je*), constituye una resistencia contra la normalización y la objetivación, contra los centros represivos del poder, que producen *el sí mismo* (*soi*).

Hemos señalado ya que la represión del Yo tiene lugar primeramente en el ámbito cultural. Las imágenes prefabricadas de la industria cultural son modelos de identidad; la elección de la mismas sigue, de hecho, el juego a la lógica de la dominación. En cualquier caso, esas identidades manufacturadas son acogidas por la gente, cosa que Gorz explica en clave existencialista: la identidad es, pues, un sustituto de la necesidad de búsqueda de sentido, de “la pena de crearse el sentido por sí mismos”. El término “pena” nos remite a la condena a la libertad de Sartre, a una búsqueda nunca satisfecha del todo. Gorz es explícito al respecto: “sólo comunidades jerarquizadas, integradas, pueden evitar esa pena”. De este modo, adopta la concepción del sujeto como no-identidad, la subjetivación es no-pertenencia, el sujeto es lo menos social del individuo humano, “el disidente”.

De este modo, el sujeto no-idéntico se encuentra embarcado en un viaje sin final al que no puede renunciar. Si se nos permite la metáfora, es como un Odiseo que sale al encuentro siempre postergado de su Ithaca natural. Para sociólogos como Giddens,<sup>911</sup> en esta búsqueda de la identidad es el propio individuo el que se construye su *Sí Mismo* (*Self*), en relación a una identidad ideal que intenta perpetuar (*Ideal Self*). Para Touraine y Gorz, por contra, la búsqueda se define en relación a sí misma, no al punto de llegada; el sujeto no tiene un “el que quiero ser” (*the Self I want to be*), como en Giddens, es, al contrario, resistencia pura. De algún modo, tanto para éste como para aquéllos, lo importante es la búsqueda. En versos de Cavafis, y tomándonos una nueva licencia:

“Cuando emprendas tu vieja a Ithaca  
pide que el camino sea largo,  
lleno de aventuras, lleno de experiencias.”

La diferencia es que, para los franceses, el sujeto no-idéntico de la sociedad moderna lucha por no tener un patrón identitario, realiza su camino sin Ithacas, mientras que para el inglés, “Ithaca te brindó tan hermoso viaje. Sin ella no habrías emprendido el camino”. El punto de apoyo de los primeros es que hay actividades, como el amor o la amistad, que superan necesariamente lo social, límites corporales últimos que no se dejan abordar por la

<sup>910</sup> *Ibid.* p. 219.

<sup>911</sup> *Modernidad e identidad del yo*. Madrid: Península, 1992.

racionalización, “desprovistos de funcionalidad social”, nichos al abrigo de las identidades, y que son centrales en la modernidad.

No creemos que pueda seguirse de esta idea que Gorz piense en sujetos sin identidades. Más bien que el surgimiento del sujeto libre depende de la tensión entre la especificidad cultural y los procesos de racionalización, que la modernidad depende de la dialéctica, siempre irreconcilable, que se genera en ese choque. Es como si el sujeto moderno no surgiera de “la sociedad moderna”, sino del “cambio social permanente”, o lo que es lo mismo, que la característica definidora de la modernidad es la acción y el movimiento,<sup>912</sup> “un mundo disparatado en que los fragmentos dispersos no se dejan unificar por ningún principio ordenador” (MP, p. 184).

Aunque pueda parecer exagerado, esto implica que el mundo moderno es un mundo sin sociedad, que la *muerte de la sociedad*<sup>913</sup> se sigue de la llegada de la modernidad postindustrial y del individuo imperfectamente socializado. Es preciso aclarar qué se entiende aquí por sociedad y que papel pueden jugar en este proceso las *Políticas del Tiempo Liberado*.

#### 7.1.4. Sociedad

En la obra reciente de Gorz al menos pueden distinguirse cuatro sentidos distintos para el término *sociedad*. Estos son usados indistintamente en un mismo texto, con lo que la ambigüedad y la confusión están aseguradas. Ya hemos visto que la sociedad puede entenderse, en relación a la *comunidad*, como un ámbito abstracto de interacción social en que la pertenencia está mediada a través de códigos institucionalizados, que hacen del individuo un *ciudadano*. En esta acepción, que llamamos sociedad(1), la solidaridad vivida recae por contraste en la comunidad. La sociedad(1) es exterior a sus miembros, es el sistema.

La sociedad-sistema, a su vez es entendida como la infraestructura física de las relaciones macrosociales, como el conjunto formado por el Estado y la economía. A esta sociedad(2) Gorz se refiere desde *Adiós* como megamáquina industrial y burocrática, y al individuo en su interior como *función*. Pero la sociedad sistema es también el conjunto de relaciones de socialización, la integración de los distintos elementos humanos necesarios de su funcionamiento a través de reguladores. Para esta sociedad(3) el individuo es *rol*, identidad social.

Estos tres sentidos pueden ser englobados bajo la idea de sociedad como sistema, si bien distinguiendo las tres dimensiones en que es considerado el individuo en su interior: ciudadano, función, rol. Sin embargo, Gorz utiliza a menudo una cuarta acepción, la de sociedad como comunidad asociativa. Sociedad(4) coincide, pues, con mundo de la vida, con

<sup>912</sup> MP, p. 223.

<sup>913</sup> Término de TOURAINE que GORZ utiliza también, MP, p. 222.

“la socialidad vivida” y lo convivencial. No importa entrar en detalles, ya que sociedad(4) es la sociedad civil, aquello a que Gorz ha llamado después esfera de la autonomía, por eso puede decir que “la sociedad sólo existe en los intersticios del sistema, en los nuevos espacios y relaciones en lucha contra la megamáquina”.<sup>914</sup> Aquí el individuo es *sujeto*, representado por los nuevos movimientos sociales, “esbozo de una sociedad alternativa”.

Esta cuarta acepción es determinante por cuanto integra la idea de acción en el análisis social. El poso marxista-existencialista que aún se encuentra en autores como Gorz y Touraine hace muy difícil que puedan sentirse a gusto con la teoría social funcionalista y estructuralista, pero más aún con la postestructuralista, cuya forma extrema venga quizás representada por la obra de Luhmann. De alguna manera, todas ellas se quedan con la idea de sistema-máquina, de un mecanismo autopoietico que se sirve de los deseos y motivaciones — sociedad(3)— para asegurar su funcionamiento —sociedad(4).

Vistas así las cosas, ¿qué puede significar la idea de la “muerte de la sociedad”? Para Touraine, padre de la criatura, sólo puede significar sociedad(3), la muerte de la sociedad basada en las identidades fuertes, algo que acoge de forma ambivalente: con cierto optimismo, en cuanto abre las posibilidades de liberación existencial, es decir, la posibilidad de sociedad(4); con cierto pesimismo, en cuanto supone la “colonización del mundo de la vida”, es decir, la extensión de sociedad(2). Ahora bien, ¿cómo es posible que la sociedad civil surja precisamente con fuerza cuando la racionalización instrumental se extiende?

La única respuesta clara a esta cuestión pasa por retomar lo que señalábamos más arriba: que las formas de socialización subordinadas al sistema —sociedad(3)—, dejan paso a las formas de socialización autoorganizadas —sociedad(4). O lo que es lo mismo, que las identidades proveídas por el sistema son invivibles como evidencia inmediata, como mundo de la vida en su materialidad sensible. Los cambios en las sociedades avanzadas, así, impiden la aparición del sentido en las relaciones macrosociales, consecuencia de la pérdida de eficacia de las identidades sociales —*rol*— como orientadores de la práctica diaria. El sentido, por contra, surge en las actividades desarrolladas por sujetos que repelen la identidad.<sup>915</sup>

Esta es la única vía de explicación al hecho de que Gorz sostenga simultáneamente que “lo que surge a nuestro alrededor es una utopía en el sentido etimológico (...): una U-topía, mundo desmaterializado, acentrado, ajeno a los ritmos del cuerpo, alienado de la necesidad de sentido”;<sup>916</sup> y que “si la sociología no toma partido por el sujeto contra la sociedad se condena a convertirse en un instrumento ideológico al servicio de la integración social”.<sup>917</sup> A saber, 1) la integración social hoy en día ya no provee de sentido; 2) como consecuencia, existe una sociedad U-topía, o sociedad(2) sin sentido porque sociedad(3)

<sup>914</sup> MT, p. 220.

<sup>915</sup> MP, p. 224.

<sup>916</sup> *Ibid.* p. 180.

<sup>917</sup> Cit. de TOURAINE, MP, p. 218, que GORZ da por buena.

desaparece; 3) nace una sociedad con sentido, o sociedad(4), abanderada por los movimientos microsociales; 4) el sujeto de la sociedad(4) está contra la sociedad(2) y sociedad(3). Haciendo encaje de bolillos, pero las cosas se pueden ir aclarando, especialmente si contextualizamos este análisis en el conjunto de la obra de Gorz. Entremos con más detalle en ello.

*a) Fin de una sociedad*

En primer lugar, es evidente que Gorz tiene bien presente en estas cuestiones la tesis de que la socialización sistémica —sociedad(3)— ha fracasado porque el trabajo ha perdido el centro como factor de socialización. Eso hace que las fuerzas emancipatorias ya no puedan distinguirse nítidamente en el proletariado, como “expresión del proceso histórico del trabajo vivo sobre el muerto”.<sup>918</sup> Por tanto, la crítica social debe fundarse en otro agente.

Es de notar que la rendición del proletariado, evidente en el nacionalsocialismo y el estalinismo, es, según Gorz, culminada en el posfordismo (MP, p. 200). Es decir, que el posfordismo liquida una sociedad(2):

“las sociedades salidas del fordismo se han desecho sin que otra forma de sociedad hay comenzado a ocupar su lugar (...) en beneficio de las no-sociedades”.<sup>919</sup>

Hemos comentado anteriormente que este proceso está muy vinculado a la desaparición del obrero masa del fordismo y a la llegada del *postsalariado*, en lo que se insiste con fuerza por parte de Gorz. Hemos comentado también que la descripción gorziana del salariado es la descripción del salariado fordista, algo evidente cuando señala que se produce “una vuelta a la situación de los jornaleros de la época de Zola”. Obviamente el mundo prefordista, el del capitalismo industrial decimonónico, era sociedad(2). En gran medida, en Gorz, coinciden el fin de la sociedad del trabajo con el fin de la sociedad del trabajo fordista.

Esto es comprensible si pensamos en el periodo posfordista no ya como una fase más en la organización capitalista del trabajo social, sino como parte de un salto en la evolución de la modernidad. En el caso de Gorz, que probablemente no es aplicable a otros teóricos de la *modernidad compleja*,<sup>920</sup> eso es debido a que destaca sobre otras cuestiones el poder del posfordismo como destructor tecnológico de empleo. Por eso se establece un vínculo tan fuerte en la falta de sentido de los cambios sociales en el nuevo capitalismo y su calificación como “temibles barbaries técnicas”.<sup>921</sup> Sin embargo, hemos visto que hay argumentos de peso, muchos de ellos sostenidos incluso por el propio Gorz, por los que pensar que la

<sup>918</sup> MP, p. 200.

<sup>919</sup> *Ibid.* p. 180.

<sup>920</sup> BECK Y OTROS, *op. cit.*, 1997.

<sup>921</sup> MT, p. 223.

abolición del trabajo no se sigue necesariamente de las nuevas tecnologías. En conclusión, que si el cambio social es tan rupturista como para pensar que hay un paso de modernidad simple a compleja, o de sociedad salarial a no-sociedad, no puede ser suficientemente explicado fijándose sólo en el posfordismo como organización del trabajo y/o desorganización del mercado de trabajo, por mucho que este factor sea imprescindible para ello.

*b) Aparición de otra sociedad*

En segundo lugar, que hay una diferencia cualitativa entre la socialidad a nivel macrosocial y a nivel microsocia, o sea, que hay una diferencia ontológica entre el tipo de interacción en la sociedad-sistema y en la sociedad(4). Hay varios argumentos al respecto.

De entrada, y de nuevo en este punto, Gorz recurre a una idea deshumanizadora y autonomista de ciencia y tecnología. La informatización generalizada, además del trabajo como *poiésis* “abole el mundo sensible”, niega “las facultades sensoriales” como criterio “para juzgar lo verdadero y lo falso, lo bueno y malo”, destruye “las certezas venidas de la percepción”. La inmaterialidad del posfordismo, ya lo vimos, levanta una barrera entre la sensibilidad del cuerpo —que es, en el sentido husserliano, el fundamento de la certeza en el mundo de la vida— y la praxis. En ese ámbito, el conocimiento es vivido como *techné*, la conducta no puede dar cuenta de sí misma, como pedía Husserl, porque:

“el sujeto no se siente ni se vive como sujeto de una relación intencional hacia la realidad, sino como un operador del proceso de cálculo”.<sup>922</sup>

Así, la socialización macrosocial no guía adecuadamente a los individuos por cuanto bloquea la intencionalidad de la acción hacia la realidad sensible, asentada en los valores corporales. No se puede dejar de pensar, a raíz de estos argumentos, que Gorz es deudor de una filosofía de la praxis entendida como “expresión del proceso histórico del trabajo vivo sobre el muerto”, al que antes nos referíamos. Esto es importante desde el momento en que el papel del lenguaje y del reconocimiento intersubjetivo queda desplazado, en nuestra opinión, a un segundo plano, en beneficio del papel del “producto” y del reconocimiento de la subjetividad en él. Acaso por aquí se entienda mejor el recelo permanente hacia el giro lingüístico por parte de Gorz.

La vivencia original, *auténtica*, para Gorz, es previa al concepto y se expresa no ya en el lenguaje sino en la creación artística e intelectual. El lenguaje es, a la experiencia vivida, “violencia de lo interior”, “disciplina, censura, entrenamiento a la inautenticidad, a la apariencia, a la comedia”.<sup>923</sup> Está claro que la experiencia primera del mundo es

<sup>922</sup> *Ibid.* p. 156.

<sup>923</sup> *Ibid.* p. 216.

prelingüística, y que, si la noción de mundo de la vida no puede retrotraerse más allá del lenguaje, como Gorz no se cansa de criticar a Habermas y al “sociologismo”, la relación de familiaridad con el mundo social se disocia de la noción de evidencia. Ya hemos visto que, según Gorz, si el lenguaje es el sedimento de sentido, puede muy bien contener relaciones premodernas y prerracionales, salvaguardado en identidades firmes. A eso los existencialistas le llaman *inautenticidad* (Sartre), *On* (Heidegger).

Por contra, la fuente original de las evidencias, “la relación primera”

“es la del asombro ante las cosas y los seres vivos y las arbitrariedades culturales que van tan poco con él que hay que aprenderlas a gran pena”.<sup>924</sup>

Otra vez volvemos a los orígenes: la idea gorziana de evidencia es fenomenológica, es decir, la seguridad epistemológica de que “no se es”, que siempre acaba habiendo una distancia entre el Yo y su cotidianidad. La certeza no es la convicción de que la organización familiar del mundo es la mía, sino la certeza de que el mundo de la vida

“no es más que eso y que su realidad familiar es una forma perfilada de la espesura sensible que la desborda infinitamente, derivada sobre un fondo indiferenciado que amenaza su permanencia y coherencia”.<sup>925</sup>

Volvemos a utilizar una cita extensa para ver cómo queda la posibilidad del reconocimiento mutuo una vez que la realidad del individuo se sitúa más allá del lenguaje,

“en el nivel de lo no dicho y lo indecible. Es a nivel de la relación afectiva, que implica siempre una comprensión vivida en mi cuerpo de la vida del cuerpo del otro (de su manera de hacerse presente en el mundo; de poseerlo; del timbre de su voz y no sólo de lo que dice) de lo que se nutren los vínculos entre personas y es por ellos, más profundos que el acuerdo sobre las tareas prácticas o los valores que deben reglar la acción, por lo que cada uno accede originalmente a sí y, accediendo a los otros, al mundo”.<sup>926</sup>

Es coherente sostener que, si la evidencia se deposita en la materialidad sensible del cuerpo, el reconocimiento del otro se materialice en cuanto relación afectiva. Esto implica que hay un nivel prelingüístico de comprensión y de interacción social, canalizado a través del cuerpo. En este aspecto, la neurobiología actual está aportando pruebas experimentales y nuevas formulaciones teóricas muy convincentes para sostener que cualquier proceso

---

<sup>924</sup> *Ibid.* p. 218, nota 1.

<sup>925</sup> *Ibid.* p. 218.

<sup>926</sup> *Ibid.* p. 214.

cognitivo, incluso los más abstractos, tienen al cuerpo como referencia de base, que éste da el armazón espacio-temporal para cualquier representación de la realidad.<sup>927</sup>

Esta vinculación fuerte entre la idea de Yo, la conciencia y el sentido corporal ya fue teorizada en profundidad por Merleau-Ponty, en un intento por dar respuesta al exceso de cartesianismo de la filosofía del primer Sartre, como ya hemos comentado anteriormente (cap. 1). Es evidente que Gorz ha asumido la validez del proyecto de *Fenomenología de la Percepción*. La cuestión a plantearse, en cualquier caso, podría ser cómo se traduce esta teoría de la verdad en una teoría de la acción, o mejor aún, como se traduce una idea de reconocimiento basada en la proximidad a una teoría política para sociedades diferenciadas de gran escala, máxime cuando se sostiene a la vez que es imposible exteriorizar la interioridad, “objetivar lo subjetivo”.<sup>928</sup> Lo interesante de la perspectiva simbólica en la reproducción social, y sin intención de evaluarla aquí, puede ser que supera de algún modo esa distinción entre lo objetivo y lo subjetivo. No parece banal defender un ámbito de subjetividad inexpresable, como hace Gorz, pero en su análisis es difícil encontrar elementos para siquiera intuir cómo se pasa de ese nivel de evidencia subjetiva-corporal a la objetivación externa, no ya en el producto, sino en la relación entre sujetos.

### c) Sin reconciliación

En tercer lugar, que la socialización imperfecta hace posible la aparición de actores libres, pero no necesariamente “reconciliados”. Que la reconciliación total no es posible nos llevará de nuevo a la angustia existencialista es evidente. En la otra cuestión, no está claro del todo por qué la socialización imperfecta es condición de la libertad, puesto que Gorz utiliza dos motivos distintos y enfrentados al caso.

Como acabamos de ver, las relaciones afectivas son condición de la socialización, y sin embargo, es lo que permite que el sujeto sea más que su vida social, más que “una estructura salida de tentativas de comportamientos socialmente generalizados”. Ya hemos dado alguna pista para resolver esta contradicción: como el reconocimiento se basa en la proximidad, la relación afectiva se dirige “a la persona de forma incondicional”, no a su “pertenencia social”. Eso hace que la conducta autónoma, si bien se despliega en el campo social, no sea reductible a la explicación sociológica.<sup>929</sup>

Gorz entiende que esta relación sólo puede ser libre si es totalmente desinteresada. En nuestras relaciones afectivas y personales la cuestión es dar más de lo que se recibe,

<sup>927</sup> DAMASIO, A., 1996: *El error de Descartes*, Barcelona: Crítica.

<sup>928</sup> MT, p. 216.

<sup>929</sup> CP, p. 131.



“las relaciones de amistad, amor, afecto, de ternura se basan en el deseo de cada uno de dar al otro el máximo (...) es como en las sociedades primitivas, la competición de la generosidad. Si tengo interés en amarte, ya no te amo”.<sup>930</sup>

Cuando esto era escrito, la influencia del concepto de “competencias vernaculares” de Illich era evidente. Sin embargo, la insistencia en que hay actividades afectivas y desinteresadas irracionales se ha mantenido a lo largo de toda su obra, como la idea de que la explicación social, si quiere captar el sentido de la acción, debería partir de la evidencia del “amor, saber, solicitud, la búsqueda de la verdad o cualquier otra conducta desinteresada”; estas son las relaciones últimas en que nace la reproducción simbólica y de donde surge la posibilidad de la libertad.<sup>931</sup>

La autoestima sale del trato afectivo de los padres hacia el infante, del “apego afectivo del niño o adolescente a una persona de referencia que le da el sentimiento de que merece ser amado incondicionalmente”, “como un individuo que tiene derecho a la singularidad”. El sujeto, en este caso, no resulta de la emancipación social, se reproduce por contra en un ámbito presocial. Es decir, la interioridad es posible contra la socialización, no gracias a ella, *la reflexividad surge a pesar de la sociedad*. Aquí podemos encontrar una primera forma en que la subjetividad se objetiva como acción libre: esta conducta desinteresada, que Gorz le llama “el amor de un sujeto que le llama a ser sujeto”,<sup>932</sup> puede ser el principio de la cadena causal de la libertad, un motivo por el cual uno reproduce *fines* en tanto ha sido tratado como un *fin*. Vimos que en la primera filosofía de Gorz (cap. 1) hay indicios de que el proceso es éste, aunque no hay una teorización al respecto en la obra reciente.

Ahora bien, ¿cómo puede sostener esto el autor de *El Traidor*? Allí se ha defendido que el papel del intelectual, de la conciencia libre, nace justamente de una experiencia original traumática en el seno familiar (cap. 1), y es así como se puede entender la idea de que “es preciso que una falla original empuje al sujeto individual a no coincidir con la identidad que le confiere su pertenencia social”,<sup>933</sup> que “cuanto más contradictorio es el medio familiar (...), más posibilidades hay de que el niño se sienta finalmente condenado a la autonomía”.<sup>934</sup> Esta contradicción teórica, flagrante, quizás remita a la relación entre la conversión del joven André Gorz, y su descarnada responsabilidad como periodista, y la responsabilidad del padre Gérard Horst, quien a buen seguro ha luchado por dar un ambiente familiar a su hija distinto del que él vivió. De ser así, la contradicción se quedaría sólo en lo teórico.

---

<sup>930</sup> *Ibid.* p. 144.

<sup>931</sup> MT, p. 213.

<sup>932</sup> *Ibid.* p. 115.

<sup>933</sup> *Ibid.* p. 215.

<sup>934</sup> CP, p. 133.

Es decir, la posición de Gorz frente a la cuestión de las condiciones de la autonomía es ambigua. Ni sus más “existencialistas” defensores se ponen de acuerdo. Para Bowring, como es evidente en *El Traidor*, la persona autónoma “[es] frecuentemente el producto de un entorno familiar contradictorio en que se hace imposible para el niño “naturalizar” los significados e identidades ofrecidas por los adultos”.<sup>935</sup>

Sin embargo, para Lodziak y Tatman, que uno sea más autónomo que otro no sólo responde a esa falta de coincidencia, sino en las más de las ocasiones al apoyo, y no al rechazo, de los padres.<sup>936</sup> El apoyo paterno ayuda al niño a conseguir y mantener un sentido de sí mismo (que se verá amenazado en la escolarización, o por la falta de una sociedad civil fuerte). Según estos, es importante que la parte no socializada de los individuos prevalezca sobre la socializada. Desde ambas perspectivas se coincide en la necesidad de tomar distancia respecto a la sociedad para ser autónomo. Sin embargo, el papel del ámbito privado sigue en suspenso, más aún el origen de la experiencia originaria de la libertad, ¿está en el rechazo o en el apoyo paterno?

Lo que es coherente sin duda es que en ambos casos, con toda la autoestima o sin una pizca de ella, la libertad es refractaria y previa a la vida social más allá del ámbito familiar. Independientemente del tipo de identidad, uno no puede pertenecerse de forma completa a sí mismo, la socialización

“es la forma contingente de la imposibilidad de nuestra coincidencia con nosotros mismos; o, si se prefiere, la forma contingente de nuestra aptitud genética programada de aprender capacidades que no son naturalmente nuestras, y de nuestra incapacidad genética de tener capacidades naturales”.<sup>937</sup>

De esta forma de alienación, distinta de la alienación derivada de los sistemas (cap. 6), nace la posibilidad de autonomía, de “un proyecto personal hacia fines que él mismo ha inventado y según criterios que no son determinados socialmente”.<sup>938</sup> Como ser libre, en este sentido, estoy existencialmente sólo, sé “que es imposible compartir mis certezas personales con los otros e, inversamente, que mis determinaciones de individuo social son imposibles de interiorizar y de vivir como verdades personales. (...) <Yo soy asocial como soy ateo>”.<sup>939</sup>

Esta fórmula, original de Malraux, no deja dudas sobre qué tipo de sujeto moral tienen los existencialistas en mente: el individuo. No es casual, a este respecto, que Gorz sostenga que “hay algo de religiosidad en toda actitud que tiende a que los individuos deben servir a la

<sup>935</sup> BOWRING, *op. cit.*, p. 302. Con estos mimbres Bowring lanza una carga de profundidad a los pensadores conservadores (y a otros no conservadores como Mitscherlich o al último Lasch), y su insistencia en la familia nuclear burguesa como una condición de posibilidad de la democracia.

<sup>936</sup> LODZIAK Y TATMAN, *op. cit.* p. 58.

<sup>937</sup> MT, p. 217.

<sup>938</sup> CP, p. 151.

<sup>939</sup> *Ibid.* p. 132-3.

sociedad y ser los instrumentos de su integridad”,<sup>940</sup> comentario dirigido a buena parte de la tradición del pensamiento de izquierdas. Es evidente que el individuo es para Gorz una fuente de derecho, de “el derecho de cada persona a determinar su propia conducta en la vida y a desarrollarse como individuo”.<sup>941</sup>

Esto significa que en cuanto a la fundamentación ética, podemos hablar de *individualismo*. Por descontado, éste es uno de los términos más denostados en la filosofía de izquierdas, sin embargo, en descrédito de Gorz, hay que apuntar que se trata de un individualismo *no utilitarista*, existencialista podríamos decir. En cuanto a teoría política es evidente que el desarrollo individual sólo es comprendido en el contexto del desarrollo de la sociedad civil en un sentido no liberal; en cuanto a teoría social, la acción es explicada en términos colectivos —como los nuevos movimientos sociales— o sistémicos —autonomía/heteronomía. A pesar de estos matices, aquí surgen tensiones importantes en la filosofía gorziana.

Pongamos un ejemplo, que nos servirá para pasar al siguiente punto. A estas alturas, hemos visto que, en el mundo complejo del posfordismo, la socialidad basada en la identidad falla a la hora de conciliar la materialidad sensible del mundo de la vida —a lo Husserl— y la actividad como *praxis*. El *desanclaje*<sup>942</sup> total de los roles es posible porque la sociedad se revoluciona sin cesar, y eso abre puertas a la emancipación, si bien falta la infraestructura urbana para su desarrollo. Las *Políticas de Tiempo Liberado* son una propuesta para abrir esos espacios, a medio camino entre lo público y lo privado, en que los individuos puedan producirse como sujetos; para crear una sociedad que nos libra de la pertenencia y la identidad, basada en una socialidad variable y diferencial. Una teoría adecuada debería arriesgarse a explicar por qué proceso el individuo autónomo se convierte en movimiento social, pero más aún, si la sociedad es cambio permanente, y los sujetos y movimientos sólo surgen en los intersticios del sistema, cuál es el motor de ese cambio.

Intentaremos enfrentar estas cuestiones en el próximo punto.

## 7.2. Racionalidad económica, capitalismo, socialismo

Por lo tratado en el punto anterior se ve con mayor claridad el porqué de las categorías heteronomía/autonomía. No es que se descarte el par sistema/sociedad civil, con el que cuesta encontrar diferencias, es que lo ubican en una concepción global de la modernidad, afinando el sentido de acuerdo a una sociedad que abre espacios de autorreflexividad. La transformación

<sup>940</sup> *Ibid.* p. 133.

<sup>941</sup> CSE, p. 96.

<sup>942</sup> Término de GIDDENS (*Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, 1999) que GORZ no utiliza.

de las relaciones sociales y las formas de socialización, donde se origina esta posibilidad de *subjetivización*, tiene que ver con una lógica social de cambio continuo, con una idea de modernidad como *movimiento*. Para dilucidar en qué forma se produce esta evolución conviene subir un peldaño más en cuanto a la abstracción del discurso y retomar la idea de *racionalización*. En este caso ya no se trata de qué dinámicas se generan en contra del sistema, sino de cómo el sistema mismo se mueve y transforma.

La teoría de los tipos de trabajo de Gorz ha sido mostrada como una delimitación “sustantiva” del campo al cual es aplicable la racionalidad económica. Podemos considerar este intento como parte del proyecto iniciado por la Escuela de Frankfurt.

Todo comienza en la noción weberiana de *Zwekrationalität*, o racionalidad orientada a fines, que Horkheimer reemplazó por la *racionalidad instrumental*. Adorno distinguió en su seno tres tipos, la económica, la administrativa y la tecnocientífica, por lo que el concepto se amplió a lo cognitivo-instrumental, tal como Habermas lo usa. De ese modo, la racionalidad económica es una forma particular de la racionalidad “cognitivo-instrumental”. Para Gorz no hay duda de que el análisis de Habermas de la crisis actual de las sociedades industrializadas es sin duda un momento superior del proyecto,<sup>943</sup> a pesar de las lagunas apuntadas.

En el análisis de Gorz, la racionalidad económica expresa el imperialismo de la razón cognitivo-instrumental como *cálculo*. El cálculo, con la crisis de la tradición, viene a sustituir a las antiguas certidumbres, religiosas y morales, asumiendo el papel de tutor en la organización del orden y en la dominación de la naturaleza, “funciona como un sustituto de la moral religiosa”. En ocasiones podemos decir que la racionalización calculística representa la fuga del hombre moderno en su condición de desamparo, como una especie de Fausto huyendo siempre hacia adelante:

“La medida cuantitativa como sustituto del juicio de valor racional confiere la seguridad moral y el confort intelectual supremos: el Bien deviene mesurable y calculable; la decisión y el juicio moral pueden manar de la aplicación de un procedimiento de un cálculo objetivo, impersonal, de cuantificación y no serán asumidos en la angustia y la incertidumbre por el sujeto”.<sup>944</sup>

El pensar “matematizante”, según Gorz, es codificado en procedimientos técnicos, que hacen abstracción del anclaje cultural en que se desenvuelven, “del tiempo, el movimiento, el ritmo de la vida”. Esta tecnificación se traduce en reificación y monetarización de los factores, en el caso de la racionalidad económica,

---

<sup>943</sup> MT, p. 136.

<sup>944</sup> *Ibid.* p. 154.

“cuyo fin es el funcionamiento racional de sistemas de medios (...). El fin hacia el cual la racionalidad instrumental economiza los factores, principalmente el trabajo y el tiempo, es su empleo más allá de la economía”.<sup>945</sup>

Las consecuencias antropológicas, sociales y políticas del proceso de extrañamiento de los individuos en un mundo reificado han sido largamente teorizadas como una crisis de civilización por la Escuela de Frankfurt, algo que Gorz asume, al igual que Habermas, como el “fagocitismo” del subsistema económico hacia ámbitos ajenos. El éxito de esta racionalidad reside en la objetividad, aparente, de las verdades matemáticas, que se constituyen en una guía para la acción botándose los problemas de juicio. Así, el cálculo

“es una técnica que dispensa al sujeto de dar sentido a la decisión y de asumirla como suya: es el cálculo mismo el que decidirá”.<sup>946</sup>

Ya hemos advertido en repetidas ocasiones de la huella del lenguaje periodístico en sentencias como ésta. Ahora bien, con esta cautela, ¿qué puede significar que “el cálculo mismo decidirá”? Literalmente, el cálculo, la propia racionalidad económica, puede ser leída como el sujeto de la deshumanización de los espacios comunicativos, como si el propio subsistema económico fuese agente de la acción. Esto llama la atención por cuanto la crítica al funcionalismo y el estructuralismo se ha basado en que consideran “el sistema como sujeto y los sujetos vivos y pensantes como los instrumentos de que se sirve”.<sup>947</sup> La cuestión es aquí, ¿dónde están los sujetos vivos y pensantes? La hipótesis que nosotros lanzamos al respecto es que Gorz quiere evitar reducir el análisis del capitalismo a la lógica de la acción de los capitalistas, que no quiere caer en un discurso maniqueo en la explicación del capitalismo avanzado; o lo que es lo mismo, que la racionalidad económica desborda el capitalismo, y que encierra por tanto un potencial emancipador, pero que el análisis crítico del capitalismo es posible y necesario. Empezamos por esto último.

### 7.2.1. Racionalidad económica y capitalismo

Hay un vínculo fuerte entre racionalidad económica, proceso de acumulación, y conflicto de clases, por cuanto, para el capitalista, el principal indicador de la eficacia de la racionalidad económica es la tasa de beneficio, que depende a su vez de la productividad del

---

<sup>945</sup> *Ibid.* p. 121.

<sup>946</sup> MT, p. 160.

<sup>947</sup> *Ibid.* p. 170.

trabajo.<sup>948</sup> El máximo ilimitado de eficacia y beneficio exige mayor rendimiento del trabajo, y ésta la acumulación de capital fijo, que a su vez exige compradores con necesidades sentidas que satisfacer. La tasa de beneficio se traduce en exigencia de los individuos (como trabajadores y consumidores), de los capitales parciales (maximización del beneficio), del sistema macroeconómico capitalista (crecimiento perpetuo), del modelo de civilización (rapidez, potencia, dimensión).

Gorz ha dedicado poco espacio en sus trabajos más recientes a tematizar la relación entre los procesos capitalistas de acumulación y la racionalidad económica, sin embargo, cuando ha querido explicar el origen de los cambios estructurales en las sociedades avanzadas ha tenido que fijarse en los ciclos de onda larga de la acumulación del capital. Así lo hizo en los años sesenta, en la línea de la teoría del capitalismo monopolista, en los setenta y en los ochenta con la crisis del modelo keynesiano,<sup>949</sup> como hemos visto extensamente en este trabajo. Es difícil pensar que las sociedades avanzadas puedan ser explicadas sin tener en cuenta la dinámica de la acumulación de capital, no es casual, por ello, sostener también que el cambio continuo, y la posibilidad de emancipación, se deban a “la inestabilidad y movilidad derivada de la complejidad del capitalismo”,<sup>950</sup> sin recurrir a la noción de racionalización. No es fácil distinguir cuando la *complejidad* se debe más al capitalismo o a la modernidad.

Por un lado esto implica que el papel de la reproducción ampliada de capital debe tener un papel importante en la teoría social. La clave está en la tasa media de beneficio, de algún modo, la variable independiente de la racionalidad económica, el motor del sistema. Por supuesto, es una variable que expresa el funcionamiento de la economía de mercado, y más concretamente, de los grandes grupos inversores capitalistas. Gorz se ha referido, a este respecto, a “los gestores de la megamáquina capitalista”,<sup>951</sup> a la “pequeña élite de organizadores”,<sup>952</sup> más que a “inversores”, probablemente en un esfuerzo por considerar también la tecnocracia del Estado en ese colectivo minoritario.

En cualquier caso, hay una clase dominante identificada, bien que no nos atrevemos a calificarla como “sujeto del sistema”, por cuanto ésta es la esfera de la heteronomía, de rígidas sedimentaciones de la praxis pasada. Esta clase dominante intenta incrementar el rendimiento del trabajo en contra de los intereses de los trabajadores, y para conseguirlo redefinen el entorno social en múltiples aspectos, desde la organización del trabajo hasta la cultura. De forma resumida, esta es la lección que puede sacarse del análisis gorziano de la dinámica del capitalismo. Y esto nos lleva a la cuestión de la “clase dominada”.

---

<sup>948</sup> *Ibid.* p. 144.

<sup>949</sup> EL, cap I; CP, cap II.

<sup>950</sup> CSE, p. 30.

<sup>951</sup> *Ibid.* p. 184.

<sup>952</sup> MT, p. 50.

A pesar de los malentendidos entre quienes han visto en la “muerte del proletariado” la aceptación acrítica de la explotación capitalista, no vemos argumentos para sostener esta idea. Al contrario, la oposición entre capital y trabajo persiste,<sup>953</sup> si bien está recubierta de oposiciones que escapan al análisis tradicional de clase y que no tienen lugar en los centros de trabajo. No se trata, pues, de renunciar al análisis de clase, sino de situarlo en un marco más amplio que explique cómo el capitalismo despoja a los individuos de su fuerza de trabajo (y de las condiciones de su uso), pero también de “las condiciones de desarrollo de sus facultades sensoriales, de la posibilidad de hacerse cargo de sí mismo y de elegir su vida”. Gorz utiliza de nuevo a Touraine para explicar esto último:

“El frente del trabajo, de la lucha sindical, continúa siendo decisivo, pero ya no hay frente central (...), el conflicto central se sitúa a un nivel más profundo que los conflictos de trabajo”.<sup>954</sup>

El conflicto central se sitúa allí donde está en juego la posibilidad de preservar la vida y de cargarla de sentido,<sup>955</sup> y se establece entre la racionalidad económica y la afectividad de la solidaridad vivida; o, a lo Touraine, entre los grandes aparatos científicos, técnicos y burocráticos frente a los deseos de autonomía de la gente; o, a lo Habermas, entre sistema y mundo de la vida. El conflicto entre trabajo vivo y muerto no es el conflicto central, es un frente entre otros, por eso “no hay una clase capaz de hegemonía”. Cuando Gorz escribió estas palabras, se refería en concreto<sup>956</sup> a que no hay una hegemonía (en el sentido gramsciano) de la “burguesía comercial y financiera”, no que ésta no exista, ni que el conflicto de clases no sea relevante. De todos modos, falta por dilucidar qué tipo de validez posee la racionalidad en su esfera, y qué tipo de legitimidad tiene esa clase gestora. La respuesta de Gorz es desconcertante.

La racionalidad económica no es reductible al capitalismo, ni siquiera a lo económico. Ya hemos comentado que es sino de la modernidad, que “basta con adoptar la cuantificación como método de evaluación y guía de las decisiones para que la exigencia de crecimiento ilimitado surja a todos los niveles”.<sup>957</sup> Probablemente sea por estos motivos por los que Gorz acude al término racionalidad económica, en lugar de la instrumental, o de la “racionalidad capitalista” a secas, porque permiten integrar la idea de crecimiento en una concepción frankfurtiana de la racionalización moderna. Ahora bien, y volviendo a la cuestión del capitalismo, si para Gorz hay esferas que no deberían ser racionalizadas, debe haberlas también que sí pueden serlo. Hemos visto que, en el caso del trabajo, bajo estrictas condiciones (publicidad, codificación, reciprocidad, etc.), el trabajo racionalizado moderno es

<sup>953</sup> CSE, p. 108.

<sup>954</sup> *Ibid.* p. 159.

<sup>955</sup> *Ibid.* p. 107.

<sup>956</sup> *Ibid.* p. 184.

<sup>957</sup> MT, p. 153.

una fuente de emancipación. La incógnita a despejar es, pues, si esto es aplicable al conjunto de la economía.

Si nos fijamos un poco en lo dicho más arriba, el cálculo permite un máximo de eficacia sin límite. Eficacia (*efficacité*) es el término utilizado: “la racionalidad económica tiene por objeto la maximización de ese tipo de eficacia que ella sabe mesurar por el cálculo”.<sup>958</sup> La eficacia se define en el resultado del uso de los factores para maximizar una cantidad. De hecho, la eficacia del capitalismo en la producción de beneficios es ineficacia en la satisfacción de necesidades básicas y, al menos en la sociedad del riesgo, en la producción de fiabilidad social;<sup>959</sup> esa es la principal contradicción de la racionalidad económica.<sup>960</sup> Así, ¿puede la racionalidad económica tener en cuenta más de una dimensión de los factores?, ¿puede ser *eficiente* además de eficaz? Para dilucidar esta cuestión, y comparando con el “socialismo real” y su carestía de “economía de empresa”, Gorz ha sostenido que

“cualesquiera que sean las relaciones de propiedad, no existe, en materia de gestión de empresas, otra racionalidad que el capitalismo. Es una evidencia que ha acabado imponiéndose por todo”.<sup>961</sup>

Vamos a ver, para Gorz, racionalidad capitalista y mercado no son lo mismo. En terminología gorziana, podríamos decir que el mercado es el sueño de la racionalidad económica sin límite alguno, la distopía final de un proceso histórico de eliminación de trabas tradicionales y de imposición de otras de tipo moderno (a la esclavitud, al tráfico de mujeres y niños, etc.). Ahora bien, difícilmente puede deducirse de aquí que cuando Gorz destaca la eficacia de la racionalidad capitalista frente al modelo estatista comparta la crítica liberal a la intervención del Estado. Ya vimos que sin Estado no hay economía capitalista posible (6.3.)

De algún modo, (neo)liberales y postmarxistas comparten la salvaguarda de la sociedad civil frente a la intervención de las administraciones, si bien tienen una concepción muy distinta de lo que aquélla pueda ser. En cualquier caso, las dificultades para una teoría postmarxista del Estado radican en la *horizontalidad* de la sociedad civil, en el sentido de que ésta no tiene forma de sancionar al Estado.<sup>962</sup> Los liberales se aferran, por supuesto, a la propiedad privada, a la soberanía de cada uno para decidir el óptimo, a la eficacia del cálculo individual frente al colectivo. Para Gorz, incluso las defensas más ultraliberales y sofisticadas de esta posición, como la de Hayek, asumen que debe haber algún límite. En este aspecto es muy claro: dejada a ella misma, la economía de mercado lleva inexorablemente al colapso;

<sup>958</sup> *Ibid.* p. 144.

<sup>959</sup> GIDDENS, *op. cit.*, 1999.

<sup>960</sup> MT, p. 152.

<sup>961</sup> CSE, p. 87.

<sup>962</sup> PIERSON, *op. cit.*, p. 73.



“no asignar límites al juego de la racionalidad económica (y de la competencia y de las leyes del mercado de que deriva) es, en efecto, ir hacia la desintegración completa de la sociedad y de la destrucción irreversible de la biosfera”.<sup>963</sup>

Para ir al grano, “la autonomía y la lógica del capital, cuya esfera tiene una validez incontestable, aunque restringida”<sup>964</sup> debe ser preservada, y con ella la industria, la autonomía de las empresas y el capital. Lo distintivo de la racionalidad económica en el capitalismo es que, como lógica del capital, *domina la sociedad*, la sociedad civil. Los sistemas económicos industriales continuarán siendo capitalistas mientras la lógica de la rentabilización máxima del máximo capital determine condiciones de vida, de trabajo, de inversión, de consumo, escala de valores y cultura.<sup>965</sup>

Se echa en falta en estos argumentos un tratamiento de los límites de la racionalidad económica para el conjunto de los procesos económicos, algo como lo que vimos para el caso del factor trabajo. Da la sensación que Gorz extrapola la racionalidad de la empresa al conjunto de la economía como si la validez de la gestión para una unidad económica determinada conllevara la validez del sistema en su conjunto. Podemos estar de acuerdo en que no “hay otra economía de empresa —otra racionalidad microeconómica— que la capitalista”,<sup>966</sup> tanto como que, un aparato económico industrializado exige la complejidad y la especialización, pero es más arriesgado deducir de ahí que eso *exige*

“la autonomía relativa del subsistema económico así como del comportamiento de las empresas, la diferenciación del sistema en esferas distintas (administrativa, judicial, económica, política, científica, etc.), el funcionamiento según sus propias leyes y mecanismos reguladores sustraídos al poder político”.<sup>967</sup>

Este exceso de funcionalismo no está justificado. De entrada, habría que especificar qué restricciones pueden salvar la carga moderna de la racionalidad capitalista sin caer en la lógica del capital, y cómo pueden imponerse. Un proyecto socialista debería, entonces, dar cuenta del espacio y condiciones de validez de lo capitalista, pero Gorz no indica en qué sentido tiene el capitalismo una “validez incontestable”; aunque considere que la racionalidad económica es válida para la gestión de la empresa, hay que ver cómo se realiza el paso de lo micro a lo macro, de un lado, y de la eficacia a la eficiencia, de otro. Ya indicamos antes que la racionalidad del cálculo es relativa a los factores que interesan a la empresa, pero que de tener en cuenta otras dimensiones de la actividad, ausentes en su contabilidad, las

<sup>963</sup> MT, p. 163.

<sup>964</sup> CSE, p. 183.

<sup>965</sup> *Ibid.* pp. 88 y 103.

<sup>966</sup> *Ibid.* p. 153.

<sup>967</sup> *Ibid.* p. 25, el subrayado es nuestro.

externalidades o la explotación (5.1.) es en conjunto irracional, una *tragedia de la razón instrumental* (5.2.).

Respecto al tema de la validez, es excesivamente ambiguo sostener que es incontestable y que, sin restricciones, lleva la destrucción de la sociedad y de la biosfera. Según el propio Gorz la primero ocurre de facto (7.1.), según nosotros, lo segundo también (5.2.). O sea, que tales restricciones no existen. Entonces, ¿qué validez es esa? De un lado — y si nos ponemos en su piel es fácil ver los porqués —, más que la validez del capitalismo, lo que Gorz asume es la invalidez del modelo comunista y la falta de perspectivas en la aparición de una alternativa qua sistema social de recambio.<sup>968</sup> De otro, y esto es más preocupante, por una cierta, aunque parcial, asunción de lo que se ha venido en llamar el nuevo consenso entre izquierda y derecha. Livesay<sup>969</sup> sostiene al respecto que el hecho de que autores como Gorz, Touraine o Habermas planteen la contradicción social fundamental en clave de racionalidades o esferas en conflicto les lleva a aceptar que “la igualdad social implica como coste la pérdida de eficiencia económica”. En oposición a estos, y a otros como Cohen y Arato, está lejos de ser evidente que el conflicto entre acumulación/legitimación o ética/eficiencia deba ocupar un segundo plano respecto a aquél,<sup>970</sup> y mucho menos que el ámbito de la economía deba ser “sustraído el poder político”.

Este vacío se explica probablemente a raíz de ese compromiso tan fuerte con una idea dual de la estructura social (heteronomía/autonomía, sistema/mundo de la vida, mercado/sociedad civil), que lleva a Gorz a preocuparse más del dominio de una esfera sobre otra que de la validez real de la racionalidad capitalista (y sus medios de regulación correspondientes) en su esfera, y de cómo ésta se transforma en el tiempo. Y eso hace que pierda la dimensión política e histórica de la economía.

Vamos a ver brevemente qué lugar le queda al socialismo en este esquema, para pasar después a ubicar el conflicto capital/trabajo en el conjunto de la teoría social gorziana y la racionalidad capitalista.

### 7.2.2. Racionalidad económica y socialismo

Gorz ha insistido repetidamente en que el socialismo se define como un intento por poner límites a la racionalidad económica, que es, en la fórmula de Polanyi, la subordinación de lo económico a la sociedad. Esto puede ser llevado a cabo de múltiples maneras, en las que Gorz situaría las diferencias entre los distintos tipos de socialismo. Así, por ejemplo, hay un “socialismo conservador”, que, aún restringiendo la actividad con fines económicos “no pretende abolir los vínculos sociales precapitalistas”.<sup>971</sup> También debe haber, por contra, un

<sup>968</sup> 1990b: “The New Agenda”, *New Left Review*, núm. 184, pp. 37-46.

<sup>969</sup> *Ibid.* p. 129.

<sup>970</sup> LIVESAY, *op. cit.*, p. 130; BOWLES Y EDWARDS, *op. cit.*

<sup>971</sup> MT, p. 164; Gorz está pensando en los defensores de la renta básica, tema que tratamos en el próximo

socialismo progresista que no descarte la carga moderna, emancipatoria, del capitalismo: según hemos señalado, el surgimiento de la reflexividad individual (7.1.). De todos modos, para descubrir qué dirección tomar en la restricción del capitalismo, hay que retrotraerse al sentido fundador del socialismo.

Los movimientos socialistas se desarrollan originalmente cuando la resistencia de los trabajadores a la explotación entronca con una contestación radical de la sociedad burguesa. Esa dimensión doble se realiza en la alianza entre los obreros de oficio y las masa proletarizada (cap. 3): los primeros detentan un poder irremplazable parasitado por la burguesía, los segundos apenas pueden perder sus cadenas. Sólo de esta forma, y con las características propias del movimiento obrero, el socialismo se convirtió en negación positiva del desarrollo capitalista.<sup>972</sup> Así la resistencia obrera derivó en una crítica radical de las relaciones de producción capitalista y de la racionalidad económica, expresada en las leyes del mercado; y a la vez como una propuesta social alternativa. Frente al criterio de maximización del rendimiento, el principio de la autolimitación del trabajo proporcionado por cada trabajador; frente a la competencia, la solidaridad y la ayuda mutua.

Así el socialismo, como movimiento, nace de la unión solidaria de los individuos para someter el campo de la racionalidad económica a nuevas restricciones sociales, "fundadas sobre exigencias éticas"<sup>973</sup> y valores solidarios. El socialismo tiene, pues, como objetivo, la emancipación de los individuos, la reivindicación del "derecho de los individuos a la autodeterminación, la igualdad, la integridad de la persona".<sup>974</sup> El desarrollo del capitalismo puede orientarse desde el sentido fundador del socialismo, ampliando las elecciones y los poderes democráticos en contra de los criterios de rentabilidad. Los contenidos tradicionales (desarrollo de las fuerzas productivas, socialización de los medios de producción, dirección planificada, eliminación del salariado y el mercado, etc.), son corsés para el socialismo,

"pero si se considera los contenidos de los proyectos socialistas pasados no en sí mismos sino en su relación con las condiciones de antaño, su sentido conserva una actualidad evidente. Se trataba entonces como se trata ahora de restringir el campo de expresión de la racionalidad económica, es decir, la lógica del mercado y del provecho; se trata de someter el desarrollo económico y técnico a una modelización y a orientaciones reflexivas, democráticamente debatidas".<sup>975</sup>

Si relacionamos este socialismo reflexivo de Gorz con la idea de subordinación de la esfera económica a la social la propuesta resultante no plantea en sí un nuevo orden de producción, ahí no está la diferencia entre la izquierda y la derecha, sino en el tipo de fines

---

capítulo.

<sup>972</sup> CSE, p. 101.

<sup>973</sup> CSE, p. 102.

<sup>974</sup> *Ibid.* p. 106.

<sup>975</sup> *Ibid.* p. 31, el subrayado es nuestro.

hacia los que se guiarán y subordinarán los cambios técnicos.<sup>976</sup> Entender esta posición pasa por recordar, primero, el papel que Gorz ha concedido a los cambios técnicos en la erosión de la base social del movimiento obrero; segundo, en la crisis del socialismo real y en los límites de la socialdemocracia.

El comunismo tiene una dimensión histórica y una moral. La primera, representada por el soviétismo, por el socialismo histórico-científico, es una “amplificación caricaturesca de los rasgos fundamentales del capitalismo”: acumulación y crecimiento económico como objetivos principales a los cuales subordinar todo otro objetivo. Esto implica diferencias respecto al capitalismo en cuanto la forma de regulación, puesto que la heterorregulación espontánea es substituida, a través de la burocracia, por la programada y centralizada. Esto condujo a la desintegración social, y favoreció la aparición de una economía informal en el mercado negro y el trueque.

De todas formas, el fracaso del panracionalismo socialista no puede ser iluminado solamente desde razones históricas y empíricas, la razón profunda es ontológica: la utopía marxina del trabajo personal y de la actividad personal es irrealizable en la escala de grandes sistemas. Ya en los años cincuenta, la autonomización del subsistema económico adquirió la forma de una planificación opresiva y autocrática, presentando los fallos de una sociedad premoderna y los del capitalismo industrial, sin sus ventajas.<sup>977</sup>

El sentido en que este tipo de circunstancias remite a una cuestión ontológica tiene que ver con los presupuestos de la sociedad comunista unificada, irreconciliables con un sistema social complejo. La propuesta comunista original parte de la coincidencia entre la existencia personal y la social. Esa socialidad caliente implica un grupo convivial, basado en el intercambio espontáneo recíproco. La cuestión es que hay un punto crítico en la organización del grupo a partir del cual aparece la jerarquía: según la contracultura americana de los sesenta el tamaño óptimo acaba allí donde la comunicación deja de ser conversación para convertirse en exposición. Entonces la igualdad sólo puede ser asegurada recurriendo a instituciones impersonales como el Derecho. La perversión del "socialismo realmente existente" es que adoctrinaba en la idea de que la racionalización científica y burocrática debía ser vivida como si de un grupo convivial se tratase, como si la racionalización científica estuviese conectada con la experiencia vivida y las aspiraciones individuales.

La represión consiguiente se dirigía a la vez a negar la oportunidad de establecer canales institucionales para regular una comunicación en igualdad de condiciones, y a aplastar toda resistencia a la funcionalización (por “pequeño burguesa”). En esos términos, la moral comunista se justificaba de forma panracionalista, casi religiosamente; puede ser asemejada, tal como se ha desarrollado en el castrismo, el maoísmo y el estalinismo, a la ética puritana:

<sup>976</sup> Idea que saca de GLOTZ, P., 1992: *La izquierda tras el triunfo de Occidente*. València: Alfons el Magnànim.

<sup>977</sup> CSE, p. 26.

"Nada está tan cerca de la aspiración nostálgica de los integristas religiosos y de los nacionalistas de extrema derecha a un orden que reconstituye la unidad de la religión y de la vida, del trabajo y de la moral, del individuo y de la comunidad nacional, que la aspiración nostálgica de la extrema izquierda a una sociedad comunitaria".<sup>978</sup>

La idea de sistema socialista, en definitiva, es un oxímoron. Ahora bien, si los constreñimientos sistémicos no pueden ser vividos desde la sociabilidad organizada, pero encierran potenciales de liberación (liberación de tiempo, de espacios de autonomía) para el socialismo no se trata de eliminar todo aquello que pueda ser sentido y controlado, sino de reducir el imperio del sistema.<sup>979</sup>

La socialdemocracia, por su parte, nunca ha podido ser un socialismo por cuanto los límites que ha impuesto a la racionalidad económica han sido siempre tributarios del buen funcionamiento del capitalismo, no de la voluntad de un proyecto social distinto. Incluso en los mejores casos (como la socialdemocracia escandinava) ha faltado la visión de conjunto, y la actividad con fin económico ha continuado determinando las relaciones sociales. Aquí Gorz se diferencia de los defensores de la Sociedad del Pleno Empleo, puesto que, según él, y a diferencia de aquéllos, el Estado ha suplido el empobrecimiento de las relaciones sociales y solidarias, sin crear sociedad.

La extensa crítica que Gorz dedica al socialismo panracionalista y a la socialdemocracia coinciden en último término en el transfondo moral del proyecto político, remiten a la necesidad de sentido. El sentido viene determinado, en la esfera común, por la idea de fin societal, aquel que "cada uno persigue y que sólo puede perseguir con el concurso de otros y que funda su pertenencia común". Una primera consecuencia es la que Gorz ha desarrollado en la crítica anterior, que el fin societal no puede identificarse con la realidad económica una vez que las fuerzas productivas están fuertemente desarrolladas. Los fines del socialismo

"sólo pueden ser fines políticos y éticos, delimitando el lugar que la actividad con fin económico debe tener en la vida de la Ciudad y extendiendo indefinidamente los espacios públicos en que pueden desplegarse las actividades autónomas, individuales y colectivas".<sup>980</sup>

De aquí no puede deducirse que la actividad económica quede libre de toda sospecha, ya que debe ser racionalizada de acuerdo a un marco normativo.<sup>981</sup> Gorz, sin embargo, y como ya hemos señalado repetidamente, tiende a asumir que hay formas de racionalización

<sup>978</sup> *Ibid.* p. 21.

<sup>979</sup> *Ibid.* p. 105.

<sup>980</sup> MT, p. 167.

<sup>981</sup> MP, p. 223.

apolíticas, en que el sujeto no es considerado como constructor de realidad social, en que el espacio de interacción no parece estar mediado comunicativamente. Eso se debe probablemente al énfasis puesto en la otra gran dimensión de la búsqueda del sentido: la subjetivización.<sup>982</sup>

El socialismo debe, pues, comprometerse con la defensa de los espacios en que surge la reflexividad individual. Es decir, "expandir la diferencia entre sociedad y capitalismo" (idea tomada de Napoleoni), aprovechando y explicitando "potencialidades de liberación contenidas en las contradicciones de los procesos económicos y sociales".<sup>983</sup> De un lado, eso implica el reconocimiento de que no hay un socialismo salvífico, redentor, que nunca puede superarse del todo la alienación, "término que designa en el joven Marx los poderes sociales autonomizados que se vuelven, como fuerzas inhumanas, contra los individuos"; escisión entre la sociedad como sistema y el mundo de la intuición del mundo de la vida.<sup>984</sup>

La dimensión positiva del socialismo es doble. Como ya hemos dicho, por la subordinación de lo económico a las necesidades y valores sociales, pero además por la creación de una esfera creciente de puesta en común comunitaria, de cooperación voluntaria y autoorganizada. A desarrollar lo segundo dedicamos el próximo capítulo. Respecto a lo primero Gorz explota la intersección entre la idea de *evolución reflexiva de la economía* y la de *modernización reflexiva*<sup>985</sup>: la condición primera del desarrollo económico no está en la eliminación de los poderes sociales y económicos autonomizados (Estado, capital, dinero, mercado, Justicia) sino en la autonomización del capital de las necesidades sentidas, "excluyendo los cambios estructurales y las modificaciones cualitativas".

Obviamente el tipo de cambio estructural que no se considera viable, ni, según Gorz, indeseable, tiene que ver con la eliminación de la esfera económica de empresa y con la creación de un sobreplús productivo. Ahora bien, según hemos señalado, esta esfera, por la propia dinámica del capital, experimenta transformaciones estructurales. La última de ellas, la que ha dado lugar a la globalización, debe tener consecuencias en la relación entre racionalidad económica, capitalismo y socialismo.

### 7.2.3 El capitalismo globalizado

A finales de los ochenta Gorz ya era bien consciente de que con el descontento de la burguesía con el capitalismo de Estado, con la internacionalización del capital y, sobre todo, con la mundialización del mercado financiero, se había socavado el poder de regulación de los Estados nacionales. Al respecto, y en relación al papel de la izquierda, señalaba:

---

<sup>982</sup> *Ibid.*

<sup>983</sup> CSE, p. 85.

<sup>984</sup> *Ibid.* p. 24.

<sup>985</sup> El primero de RAINER LAND, el segundo de BECK, GIDDENS Y LASCH, *op. cit.*

“Sólo una coalición transnacional de izquierdas alrededor de objetivos políticos comunes habría podido resistir duraderamente frente al internacionalismo del capital. No tuvo lugar: la mayoría de partidos de izquierda tenían por única ambición hacerse con el aparato de Estado o conservar su control. Los aparatos de los partidos razonaban en términos de posiciones de poder en las estructuras de poder nacional, sin percibir que sus estructuras nacionales se vaciaban de sustancia y que los centros de decisión se desplazaban”.<sup>986</sup>

De esa falta de dimensión internacional, de esa crisis de la izquierda, pudo el mercado retomar su función política original, impedir el control político de la economía. Aquello a lo que no se podía atribuir un responsable pasó a ser considerado inevitable. He aquí la crisis de la izquierda. Estas admoniciones, reforzadas tras la caída del Muro de Berlín, venían a corroborar una de las apuestas que Gorz defendió ya en desde los sesenta, que “no puede haber una izquierda nacional ni perspectiva socialista nacional”.<sup>987</sup>

Cuando Gorz analiza la mundialización, como un proceso ya definido, si bien inacabado, a mediados de los años noventa,<sup>988</sup> parte del conflicto de clases. Recoge la fórmula de Thurow —“el capitalismo ha declarado la guerra a la clase obrera, y la ha ganado”— y la desarrolla. De ese modo, el análisis de clases conserva un peso relevante en la explicación social, cobrando un papel central en el caso de los orígenes de la mundialización.

Ésta, en efecto, no se debe ni al descubrimiento de nuevos canales comerciales, ni a la pura revolución informática, “ha sido desde el principio una respuesta esencialmente política” a la crisis de gobernabilidad de mediados de los años sesenta. Esta crisis, expresada a muy distintos niveles sociales, se halla en las insurrecciones y disidencias que pasan por EEUU y Europa y que se insertan, en el caso italiano, incluso en los años ochenta. Acciones obreras, estudiantiles, de movimientos pro-derechos civiles... configuran un gran rechazo al orden social derivado del gran pacto de la posguerra, con el compromiso fordista a la cabeza. Los movimientos sociales, más que reivindicar, procuran un cambio de “la vida”, defendiendo la especificidad de deseos y necesidades que no son adecuadamente recogidos por el mercado, por el consumo de masas y la estandarización, por, en definitiva, la lógica de la productividad.

Así, en línea con trabajos anteriores, Gorz lee la reacción social —feminista, antibelicista, ecologista...— como una llamada de atención a la vez sobre el Estado de Bienestar, incapaz de conciliar a la gente con el capitalismo, y sobre la empresa fordista, cuyo gigantismo y rigidez, en un momento de convulsión y protesta, hacen de la producción un blanco especialmente vulnerable. Es en ese contexto en que la Trilateral, punta de lanza de la

---

<sup>986</sup> MT, p. 229.

<sup>987</sup> CSE, p. 39.

<sup>988</sup> MP, cap. 1.

contraofensiva del capital, se propone a un mismo tiempo desregular el mercado de trabajo y las relaciones laborales, con el fin de debilitar a la clase obrera, y, a la vez, poder experimentar nuevas formas de organización; y, por otro lado, en su ataque al Estado de Bienestar, sustituir la ordenación negociada por una “ley natural”, invulnerable por imprescriptible: el mercado.

De este modo del modelo dirigista keynesiano se encontró con límites infranqueables a su capacidad para estimular el crecimiento económico, límites que tenían que ver a la vez con lo vulnerable del Estado y de la empresa, expresados en la caída de las tasas de productividad y de rentabilidad del capital. Una productividad marginal del capital (la productividad de una inversión adicional) excesivamente baja para favorecer nuevas inversiones, acaba llevando al fin de la expansión, y con ello haciendo excesivos los costes de un Estado, ya deficitario, con un peso enorme en la renta nacional. El plan Medier, aquel plan de la socialdemocracia sueca para socializar, como cooperativas obreras, las principales empresas nacionales, es el canto de cisne de la simbiosis entre el Estado y el capitalismo.

La flexibilización posfordista sólo era posible si el capital se desprendía de constricciones estatales y sociales, rebajando los costes sociales unitarios, acelerando el crecimiento de la productividad. Ahí aparece el “imperativo de la competitividad”, esa especie de rueda de molino de la globalización.

La consecuencia primera del *éxodo del capital*, “la inversión de la relación de fuerzas”, ha sido posible poniendo fin al “nacionalismo económico”<sup>989</sup>, abriendo una cesura irreversible entre el espacio político de los Estados y el espacio económico de los grandes grupos capitalistas, libres en sus movimientos para mejor acceder a las condiciones más favorables de inversión en un mercado, ahora, mundial. Ni las tecnologías informáticas hubiesen podido desarrollarse ni extenderse tal como lo han hecho de no ser por la propia mundialización: son un requisito, no un origen, y es que la propia “revolución técnica no podía ponerse en marcha más que si la relación de fuerzas sociales y la relación de fuerzas entre el capital y el Estado fuesen simultánea e irresistiblemente modificadas en favor del primero”.<sup>990</sup>

Como resulta obvio, los argumentos utilizados sitúan en el transfondo del proceso globalizador el conflicto social. La lectura, no obstante, rompe con la ortodoxia marxista: en primer lugar, no todo conflicto social se da entre capital y trabajo; en segundo, el trabajo se halla fuertemente apoyado en el Estado, cuyo debilitamiento como agente ordenador ha conllevado el de la clase obrera como fuerza social; en tercer lugar, la única estrategia de clase a la vista es la del capital, con una práctica y una teoría bien definida. La globalización es, en cualquier caso, ambivalente.

---

<sup>989</sup> REICH, *op. cit.*

<sup>990</sup> MP, p. 29.



*a) La globalización falaz*

Puede decirse que hay algo así como un argumento dominante a la hora de defender y justificar la mundialización<sup>991</sup>. Aquello por lo que suele ser denominada globalización, y no mera mundialización: es inevitable y a la vez deseable. La inevitabilidad de la mundialización descansa, según se dice, en la necesidad de conseguir altas tasas de inversión para poder conseguir tasas de beneficios similares a las de los competidores, y sólo así creación de riqueza, que será fondos para la administración y empleo para todos. Así se justifica la subordinación de la flexibilidad social —disminución de los salarios reales, liberalización de las condiciones de trabajo, precariedad laboral y desmantelamiento de prestaciones sociales, facilidades a la inversión, etc.— a la búsqueda del máximo beneficio empresarial. La fórmula, claro, se parece bastante a una versión secularizada del “vicios públicos, públicas virtudes” de Mandeville: el efecto no deseado del egoísmo generalizado es la mejora del bienestar general. Podríamos imaginar un esquema lineal de la circulación económica, en un marco de competencia global (lo que significa incrementos de los beneficios o de la productividad, a la altura de cualquier economía) con los siguientes pasos ideales: inversión-productividad-competitividad-crecimiento-beneficios y de nuevo inversión.

Sin embargo, observa Gorz, las tasas de beneficios y de inversión no coinciden: las primeras alcanzan cotas desconocidas, las segundas descienden a niveles propios de los años sesenta.<sup>992</sup> Es decir, las desgravaciones al capital<sup>993</sup> no están financiando las inversiones imprescindibles en la pendencia global.

Lo que sí ha aumentado han sido las remuneraciones de los altos ejecutivos<sup>994</sup> y los dividendos a los accionistas, así como las fusiones, y las operaciones financieras —“púdicamente llamadas mercados”-. Y es que los beneficios no invertidos se traducen en una concentración desconocida del poder. Cuando se tienen en cuenta estos argumentos, y otros, como la extensión de la extorsión bursátil,<sup>995</sup> o cuando se contrasta con las realidades concretas y nacionales, como el caso de EEUU (donde las deducciones fiscales no se traducen en ahorro, y por tanto, no parecen favorecer la inversión) o de Dinamarca (éxito económico combinado con un Estado de Bienestar fortísimo), el argumento de la competitividad resulta irrisorio. Y es que no se pueden deducir decisiones racionales, desde el punto de vista económico, que no sean el máximo beneficio al menor tiempo posible. La creación de un capital productivo no se sigue del predominio de la economía financiera.

<sup>991</sup> El “globalismo”, de BECK, U., 1998: *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona, Paidós.

<sup>992</sup> En Francia hasta cinco puntos menos que en el año 70.

<sup>993</sup> Se está produciendo un desplazamiento generalizado de renta en perjuicio del trabajo. Ver NAVARRO, *op. cit.*

<sup>994</sup> Por tres entre 1953 y 1987 su porcentaje en la participación de los beneficios.

<sup>995</sup> En el *racket*, por ejemplo, se compra una empresa solvente y se amenaza a los accionistas con la descapitalización de la empresa, excepto si se asegura una cierta rentabilidad financiera.

“La respuesta a estas cuestiones no es económica, es política e ideológica”.<sup>996</sup> No puede deducirse de la competencia internacional ningún imperativo al desmantelamiento del Estado social, perfectamente financiable si la parte del PIB que se está desplazando de las remuneraciones del trabajo al capital volviera a su cauce anterior. Más bien ésta sirve de coartada a una ofensiva cuyo objetivo es la redistribución de riqueza, sostenido sobre los costes salariales más bajos posibles.

*b) La nueva economía*

Las características esenciales del nuevo panorama económico tiene que ver no sólo con el predominio de lo financiero y especulativo. La mayoría de aspectos ya han sido señalados: una organización posfordista del trabajo; cambio en las relaciones laborales; en la cultura, la naturaleza y el mercado de trabajo; el desarrollo de las microtecnologías... toda una serie de dimensiones del cambio socioeconómico que ya hemos tratado extensamente. Una de ellas, que enfocábamos por primera vez, es el papel de la empresa en el vaciamiento de soberanía de los Estados.

Desde principios de los setenta, lo que entonces fue etiquetado como *multinacional* — una gran firma norteamericana que se expande a través de filiales en países externos cuyos mercados internos explota—, padece una serie de cambios destinados a aprovechar y a acelerar la mundialización. A principios de los noventa, después de una década de destrucción de barreras aduaneras y de los controles en los flujos de capitales, se ha transformado en *transnacional*.

Una transnacional es menos una empresa que una estrategia de coordinación entre múltiples mercados y productores dispersos. Carece de sede social e incluso de plantas de producción, posee una especie de “exterritorialidad”, acompañada de una enorme versatilidad para realizar sus beneficios allí donde más le convenga. Puede decirse que gran parte de la soberanía política de los Estados se ha filtrado y perdido por aquí, por el fin del nacionalismo económico de empresa.

El paradigma de la organización pasa a ser el de red de flujos interconectados, por lo que el sistema de producción se autoorganiza sin un centro identificable. Eso no significa que los puntos en conexión participen por igual del proceso. Por ejemplo, Toyota, que sólo contrata directamente al 15% de la mano de obra implicada en su producción, organiza los intercambios externalizando el máximo de tareas, con el fin de repercutir las fluctuaciones de la demanda en las subcontratas. El *keiretsu* (la pirámide “difusa” que dibujan los flujos) que forman las ¡45.000! empresas restantes implica que, a mayor alejamiento de la *lean production*, más taylorizadas, menos cualificadas, tecnificadas y remuneradas se hallan las actividades productivas

---

<sup>996</sup> MP, p. 38.

La nacionalidad de las transnacionales es aparente, se permiten negociar de tú a tú con los Estados, rentabilizando las inversiones y localizando las unidades de producción allí donde se dan las condiciones óptimas (existencia de infraestructuras, mano de obra disciplinada y barata, subvenciones, exenciones fiscales). Los Estados, intentando atraerse al capital, dedican una mayor parte de sus recursos a remunerarle —recursos que permitirían perfectamente financiar las políticas sociales—, atrayéndose las sedes sociales de las transnacionales, a través de distintas formas de *dumping*: social, salarial, fiscal.

Su extritorialidad vacía de soberanía al Estado, pero al nacional, no al supranacional, cuyas instituciones imponen ahora las reglas (reducción de salarios y costos sociales, flexibilidad, privatización, desregulación), sin territorio ni sociedad, sin base social ni constitución política. Nos queda un *Estado supranacional del Capital*, formado por la refundación del GATT, la OMC, y los dos pilares del sistema monetario del fordismo (FMI y BIRD, o Banco Mundial), adecuadamente reformados también, junto a las macroorganizaciones del Centro capitalista: OCDE y G7 básicamente. Es “un poder sin sociedad” que, en virtud de las políticas neoliberales, crea una “sociedad sin poder”, incapaz de controlar su moneda, su comercio, su mercado de trabajo, el destino de sus presupuestos, etc.

Las resistencias a esta desnacionalización económica, obviamente, son inútiles si continúan ceñidas al marco nacional. Tanto en la derecha como en la izquierda política dominan las actitudes defensivas, recurrentes, de forma diversa, a algún grado de nacionalismo. Sin embargo, aquí, el mensaje de Gorz es claro:

“La resistencia al capital transnacional sólo puede ser transnacional; la resistencia a los actores de esta mundialización exige antes que nada actores de otra mundialización, llevada por una visión, una solidaridad, un proyecto de civilización planetarios”.<sup>997</sup>

¿Qué panorama se le plantea al socialismo? Con los sindicatos y los Estados descentrados, con un tipo de empresa incontrolable que todos intentan atraerse, sin una cultura unificadora de la base social, sin partidos creadores de hegemonía... ¿cómo puede hacerse efectiva la subordinación de lo económico a lo convivencial?

Es difícil encontrar una respuesta a esta cuestión en Gorz. En principio señala que los medios de sustracción de poder al capital irán surgiendo, como es el caso de la *tasa Tobin*.<sup>998</sup> Ahora bien, ¿en que ámbito y por qué sujeto se ponen en marcha propuestas de ese calado?

<sup>997</sup> MP, p. 32.

<sup>998</sup> MP, p. 33; recordemos la propuesta del premio Nóbel: la aplicación de una tasa de un 0.1% sobre las operaciones financieras con el fin de evitar el cambio especulativo —ya en su primera versión de 1978—, con una tasa suplementaria —en la versión corregida de 1995— del 0.04% impuesta por los bancos centrales en sus préstamos, con la idea de alcanzar incluso a las operaciones desviadas por los bancos a paraísos fiscales.

Gorz, en su línea europeísta, se queda con la tesis de Thurow: la principal potencia comercial ha impuesto siempre las reglas del intercambio, y ahora “es, de lejos, la Unión Europea”.<sup>999</sup> En Europa, que debería ser la fuente de esa alternativa a las políticas monetaristas anglosajonas, pues fue en ella donde primero el crecimiento fordista fracasó, falta la voluntad precisa para oponer un modelo de desarrollo ecológico y social. Esta puede surgir de la defensa de una utopía concreta aglutinadora de intereses y agentes dispersos,

“por encima de intereses corporativos, apelando a motivaciones morales, culturales y políticas de hombres y mujeres, a su necesidad de dar sentido, de un ideal”.<sup>1000</sup>

Ese será el objetivo de las Políticas del Tiempo Liberado.

---

<sup>999</sup> MP, p. 41; MT, p. 231.

<sup>1000</sup> MP, p. 231.

## Capítulo 8

### La Sociedad del Tiempo Liberado

Sería injusto no atribuir a Gorz un lugar central en la tradición que ha enarbolado la bandera del ocio, del tiempo libre, como un eje a partir del cual montar un nuevo contrato social para la época posfordista. A pesar de que esta vieja idea ya están circulando con cierta fluidez desde los años setenta, especialmente en países como Francia y Alemania, a medida que los efectos perversos del desempleo masivo y la precariedad se han ido acentuando, mayor ha sido su divulgación, y mayor ha sido su influencia en la vida pública, si bien las más de las veces las propuestas no son reductibles a una mera redistribución del empleo, a las *35 horas*, el lema por el que más se conoce.

Gorz mismo se ha declarado deudor de propuestas como las del colectivo Adret y su *Trabajar dos horas por día*, ya en 1977<sup>1001</sup>. En el contexto francés podemos encontrar muchos otros en una línea semejante: *La semana de treinta horas*, de Régis Paraque<sup>1002</sup> en el año ¡69!, el “trabajar menos para trabajar todos” de M. Rolant, o *La revolución del tiempo escogido* del colectivo Échanges et Projets<sup>1003</sup>, presidido por J. Delors, al *Todos a media jornada* del gran divulgador de la cuestión, Guy Aznar<sup>1004</sup>, por citar a quienes más han contribuido a crear el caldo de cultivo en que van madurando los trabajos más recientes de Méda<sup>1005</sup>, Perret<sup>1006</sup>, Ginisty<sup>1007</sup> o Dumazedier<sup>1008</sup>.

Sin embargo, la combinación formada por el tiempo libre como ideal político, más crisis de la sociedad salarial, va mucho más allá del ámbito francés y de los años ochenta, en una corriente que, con lagunas y grandes diferencias, va desde Lafargue hasta Hart, de Arendt a Offe o Jeremy Rifkin, y que tiene ejemplos, en nuestro contexto, en *Del paro al ocio* de

---

<sup>1001</sup> *Travailler deux heures par jour*, Paris: Seuil

<sup>1002</sup> *La semana de treinta horas*. Barcelona: Redondo.

<sup>1003</sup> 1980: *La révolution du temps-choisi*, Paris: Albin Michel.

<sup>1004</sup> 1981: *Tous à mi-temps*, Paris: Seuil.

<sup>1005</sup> 1995: *Le travail. Une valeur en voie de disparition*, Paris: Aubier.

<sup>1006</sup> 1995: *L'avenir du travail*, Paris: Le Seuil.

<sup>1007</sup> 1995: *Le Temps Libéré*, Cepadues éditions.

<sup>1008</sup> 1989: *La révolution culturelle du temps libre 1968-1988*. Méridiens.

Luis Racionero<sup>1009</sup> o en los más recientes trabajos de Jaúregui<sup>1010</sup>, Riechmann y Recio<sup>1011</sup> y Muñoz y Riba<sup>1012</sup>. No obstante, puede defenderse la idea de la difusión generalizada, en la última década, del tiempo libre, del tiempo en un sentido no economicista como un nuevo frente abierto en la cultura política. Por supuesto más en la izquierda, como puede observarse en los programas de sindicatos, partidos socialdemócratas, verdes y de movimientos antisistema, si bien no siempre como un tema prioritario de la agenda política.

Todas estas posiciones comparten una idea que podríamos resumir como la *tesis del fin de la sociedad del trabajo*. Tanto el diagnóstico como la terapia recomendada en la obra de Gorz son de una complejidad mayor que la que se encuentra en los ejemplos anteriores, si bien, por unos motivos u otros, la recepción de su obra le ha llevado a compartir el mismo saco. Ya hemos comentado que, según Gorz, el espectro del desplazamiento del mundo del trabajo presenta una triple dimensión que va desde la contracción del trabajo-empleo hasta un tipo de ciudadanía, pasando por la pérdida de centralidad identitaria (cap. 3). Además, las dos condiciones de posibilidad de la superación —el cambio tecnológico y el cambio cultural— ya son hechos.

Se trata, pues, de reemplazar la sociedad salarial por otra, en que la discontinuidad del trabajo no sea padecida sino fuente de liberación. Pero el cambio cultural debe ser traducido en la práctica, de forma que su contenido general pueda ser expresado políticamente en el espacio público. Para ello son necesarios “intelectuales orgánicos”, “técnicos de saber práctico” en palabras de Sartre, “que descifren ese sentido y la traduzcan de forma que los sujetos puedan reconocer sus aspiraciones comunes”.<sup>1013</sup> Este es el papel que Gorz asume cuando elabora su proyecto de la *sociedad del tiempo liberado*.

La importancia que da Gorz al tiempo “libre”, no productivo, como un indicador de la riqueza de una sociedad, puede rastrearse ya en sus primeras obras, sin embargo, no es hasta los ochenta en que su propuesta va madurando, centrada en una estructura que, a pesar de las continuas modificaciones en esos veinte años, se ha mantenido constante. El camino que lleva de la *sociedad dual* de *Adiós*, a la *sociedad del tiempo liberado*, y a la más reciente *sociedad de la multiactividad* es el de una profundización creciente y una búsqueda permanente de pilares más sólidos y de respuestas a los nuevos retos. Un punto distintivo de la propuesta gorziana frente a otras es que no es instrumental. Reducir el tiempo de trabajo no es un medio de lucha contra la exclusión, es un fin en sí mismo, reponde a una justificación moral (cap. 7).

<sup>1009</sup> 1983: *Del paro al ocio*. Barcelona: Anagrama.

<sup>1010</sup> JAUREGUI, R. Y OTROS, 1998: *El tiempo que vivimos y el reparto del trabajo. La gran transformación del trabajo, la jornada laboral y el tiempo libre*. Barcelona: Paidós.

<sup>1011</sup> 1997: *Quien parte y reparte... El debate sobre la reducción del tiempo de trabajo*. Madrid: Icaria.

<sup>1012</sup> 1999: *Treball i Vida en una economia global*. Barcelona: Edicions Llibreria Universitària.

<sup>1013</sup> MT, p. 101.

La idea rectora de las *Políticas del Tiempo Liberado* es que la riqueza consiste en trabajar menos, y que trabajar menos significa "acrecentar las posibilidades de vivir (...), el tiempo es considerado como la fuente más preciosa".<sup>1014</sup> La liberación del trabajo implica romper con la idea del ocio como la imagen especular del trabajo, es decir, el tiempo libre es tiempo de desarrollo, el tiempo no racionalizable. La reapropiación existencial de la individualidad sólo puede lograrse más allá de la racionalidad económica, en el desarrollo de las *competencias relacionales*.

Los tres pilares de estas "políticas posibles", a pesar de las distintas denominaciones que han recibido a lo largo de su obra, son: 1) redistribuir el trabajo y dominar el tiempo, 2) garantizar el ingreso, 3) favorecer nuevas socialidades no salariales en nuevos espacios de convivencia. Sería un error reducir estas tres condiciones de la *sociedad de la cultura* a la defensa de: una renta básica, la reducción de la jornada de trabajo, y expandir el tercer sector. Todos ellos deberán ser explicados con cierto detalle. Además, no todos se ubican en un mismo nivel lógico: las dos primeras propuestas —asegurar una renta y repartir el trabajo— son instrumentales respecto al dominio del tiempo, y ésta es, a su vez, instrumental respecto a la multiplicación de los ámbitos de interacción social e individual, que es el objetivo de las *Políticas del Tiempo Liberado*.

### 8.1. Redistribuir el trabajo y dominar el tiempo

A raíz del peso que las propuestas de reducción de la jornada laboral han tenido en en la mayoría de países europeos durante los años noventa, puede decirse que un tema clásico del movimiento obrero ha resurgido de sus cenizas. Las múltiples experiencias empresariales en reducción de la jornada (Recio), los importantes cambios legislativos en países como Dinamarca u Holanda (Santos Ortega), las novedosas formas de organización y reivindicación surgidas al respecto (Como *Un travail pour chacun*, movimiento francés ¡de parados!, que ya ha conseguido algunas de sus reivindicaciones) dan fe de la dimensión práctica concreta de la labor realizada por autores como Gorz. Sin embargo, y especialmente desde el propio movimiento obrero, hay importantes recelos a este tipo de políticas. Eso tiene que ver en principio con la imagen *naïf* que ha circulado de este tipo de propuestas, pero también con la actitud excesivamente defensiva de economistas y sociólogos de izquierdas a considerar alguna de ellas, como la de Gorz, en toda su complejidad. Vamos a mostrar, primero, cuál es la visión dominante de la redistribución del tiempo de trabajo, al menos en España, para ir desgranando después las principales críticas que se la han hecho y si hay en Gorz alguna forma de darles respuesta.

<sup>1014</sup> Como señala un anónimo de tendencias ricardianas citado por MARX; MT, pp. 120-1.

Si nos centramos en la diada formada por fin del pleno empleo-necesidad de un nuevo contrato social, podemos esbozar un patrón de la tesis que dice que se acaba la sociedad salarial y que puede superarse repartiendo el trabajo. Para Barceló, en una línea crítica al respecto, tras el lema “trabajar menos para trabajar todos” se esconde este argumento:

“Vivimos en un período de progreso técnico acelerado, con efectos en todos los sectores. Evidentemente, todo avance tecnológico representa un incremento de la productividad media. Las máquinas desplazan a los hombres y se abaratan los productos. De modo que las nuevas tecnologías tienen como efecto inmediato el aumento del paro, y como tendencia a largo plazo, la reducción de la jornada de trabajo. Por lo tanto, si se redujera paulatinamente la jornada laboral al mismo paso que aumenta la eficiencia global de la economía en su conjunto, en pocos años se conseguiría la semana de 25 ó 30 horas con un salario real constante”.<sup>1015</sup>

Este argumento realmente capta la esencia del discurso que se ha usado para justificar la campaña de las 35 horas en España.<sup>1016</sup> Un discurso muy similar al que se ha utilizado en otros países europeos en debates semejantes, que han concluido con cambios legislativos aún por evaluar en Francia y Bélgica, o con interesantes ejemplos prácticos en algunos sectores y empresas. Así mismo capta el núcleo de buena parte de la literatura al respecto, y sin duda es el eje de la obra que más éxito ha tenido en extender tal visión de la crisis del empleo, *El fin del trabajo*, de Jeremy Rifkin. La obra de Rifkin, de 1995, está probablemente en mente de quienes con más fuerza atacan estas ideas.<sup>1017</sup>

En cualquier caso, si uno echa un vistazo al índice del texto y se fija en capítulos titulados *no más granjeros*, *colgar el mono de trabajo*, o *Réquiem por la clase trabajadora* (que tanto recuerda al *Adiós al proletariado* de Gorz) rápidamente se imaginará de donde le caen los peores palos al americano y, por generalización, a los que de alguna manera comparten esta visión de las cosas, entre los que, por citar a algunos, yo situaría a Guy Aznar<sup>1018</sup>, la versión de síntesis con que Jaúregui ha puesto su parte en la renovación ideológica del PSOE, y el informe que en 1998 el Club de Roma ha dedicado al tema, *El*

<sup>1015</sup> BARCELÓ, *op. cit.*, 1998, p. 80.

<sup>1016</sup> La jornada semanal (legal) es de momento de 40 como máximo. Ver VVAA, 1998: *El libro de las 35 horas*, *op. cit.*

<sup>1017</sup> Si bien, para ser sinceros, habría que añadir que para RIFKIN (1995) no sólo es precisa una reingeniería de la semana laboral, sino también un acuerdo social de gran alcance que fomente la economía social, el tercer sector, y proporcione cobertura social a los más perjudicados por la citada crisis, a través de un salario social. Los plagios de GORZ son constantes.

<sup>1018</sup> 1994: *Trabajar menos para trabajar todos*, Madrid: HOAC.



*dilema del empleo*.<sup>1019</sup> Las principales críticas que un economista político o una socióloga del trabajo presentan pueden ser las siguientes<sup>1020</sup>.

En primer lugar, que *el desempleo no es puramente tecnológico*. Autores como Rifkin, exportando el caso de la industria automovilística al conjunto de la economía suponen que haya algo como *Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo*.<sup>1021</sup> La cuestión es que se olvidan los argumentos de tipo político para explicar la explosión del desempleo: las políticas neoliberales.

Efectivamente, nada de esto falta en Gorz, ni un sobredimensionamiento de los aspectos tecnológicos —en el cual hemos visto confluír el *postindustrialismo* y el *frankfurtismo*—, ni un uso desproporcionado de la automatización tipo Toyota... pero tampoco la explicación política de la crisis. A este respecto hay un énfasis excesivo, ya señalado, en los aspectos tecnológicos, si bien es difícil pensar que la respuesta neoliberal pueda desligarse de estos. Si recordamos (cap. 7), la movilidad del capital descansa en una forma transnacional de empresa, “una red de flujos interconectados”, basada en las nuevas tecnologías.

Otra cuestión es que *el desempleo tecnológico es absorbido por nuevos empleos*. En el conjunto de la economía, dependiendo de la coyuntura y del ciclo en cuestión, se da una innegable tendencia a la mercantilización; nuevos centros de trabajo, nuevos bienes y servicios precisan trabajadores. No obstante, a cada fase ascendente, el salariado se extiende, ya que aparecen nuevas actividades, nuevas mercancías. Queda por ver, por tanto, si los cambios tecnológicos destruyen más empleo del que crean, máxime cuando la fuerza de trabajo se va adaptando a su utilización, y si, con ello, las nuevas ocupaciones compensan los aumentos de productividad. Hay que tener en cuenta el ciclo completo y no sólo la fase descendente en que, obviamente, la destrucción de empleo es más evidente.

Esta posición, basada en una teoría de ciclos económicos, arroja ciertas dudas sobre la idea de que el desempleo es un problema insoluble aplicando políticas de crecimiento. De lo que se sigue, y no es un tema menor, que ni el volumen total de horas trabajadas ni el número de asalariados tiene por qué menguar. El *milagro americano* es un buen ejemplo de ello, y en cierto modo una refutación empírica de la tesis de Gorz de que no volverá a haber empleo para todos.

A este respecto, también hemos señalado antes (cap. 3) una contradicción importante en Gorz. De un lado, un análisis riguroso del proceso mercantilizador del capitalismo y de la modernización constante de las necesidades, ligado a los ciclos de reproducción del capital.

<sup>1019</sup> GIARINI, O., Y LIEDTKE, P.M., 1998: *El dilema del empleo. El futuro del trabajo. Informe al Club de Roma*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

<sup>1020</sup> Seguimos a RECIO, *op. cit.*, 1997 y 1998; CARRASCO; BARCELÓ, 1989; NAVARRO, cap. 5.

<sup>1021</sup> Es el subtítulo de su libro de 1995. Hay que precisar que se tiene en cuenta la productividad aparente, el cociente entre número de trabajadores y volumen de producción, tomado en unidades monetarias, y no la productividad real, que tiene en cuenta el número de horas, no de trabajadores.

De otro, una identificación no demostrada entre nuevo empleo y empleo de venta de sí, y es que las nuevas necesidades sólo en parte se satisfacen por actividades domésticas profesionalizadas.<sup>1022</sup> Realmente Gorz pierde la dimensión de la teoría regulacionista de los ciclos a la que ha recurrido repetidamente.

Ahora bien, está lejos de ser evidente que el milagro americano y la explosión del empleo hayan liquidado el problema del paro, mucho menos la cuestión social. En países como Francia o España no hay visos de que las tasas de desempleo dejen las dos cifras.

Otros tres motivos de crítica son tratados extensamente a continuación.

### 8.1.1. *La reducción de la jornada no crea necesariamente empleo.*

Aquí, en realidad, se trata de varias cuestiones en una. De un lado, la dificultad de hacer respetar los marcos legales de las relaciones laborales, toda vez que la movilidad del capital ha pasado por encima de ellos. De otro, que la reducción de la jornada tendrá efectos sobre salarios, beneficios, o ambos, excepto en el caso, ecológicamente indeseable, de altísimas tasas de crecimiento. Además, eso conlleva una flexibilización importante del trabajo, que bien puede ser impuesta por la empresa, bien cargada sobre las mujeres, el colectivo más castigado por el empleo a tiempo parcial.<sup>1023</sup>

El objetivo de Gorz no es eliminar el desempleo, sino reducir “los constreñimientos sistémicos y las alienaciones que la participación en el proceso social de producción hace pesar sobre los individuos, para, por otro lado, ampliar el espacio de actividades autodeterminadas, individuales y colectivas”.<sup>1024</sup> Es una parte de un todo mayor, que debe ser completada por una *política del tiempo*, que promueva la cultura, la formación y la educación, así como con la disponibilidad de “un marco de vida”, de una reordenación de los equipamientos y espacios colectivos.

Cualquier respuesta que se dé debe solventar una serie de cuestiones. De ese dependerá que sea una reducción del tiempo trabajo (RTT) de izquierda o de derechas, que persiga un modelo social u otro: a) si será igual para todos, b) general, c) según qué unidad de cálculo, d) cómo afectará a la renta, y, e) que relación se establecerá entre el trabajo y el derecho a renta.

#### *a) Cantidades iguales*

La reducción de la duración de trabajo y la distribución del trabajo restante ya están teniendo lugar. Lo que de una forma tremendamente desigual: el trabajo *típico* tiende a concentrarse en una fracción reducida de la población, mientras el resto tiende a ser

<sup>1022</sup> PRIETO, *op. cit.*

<sup>1023</sup> NEGREY, C., 1990: “Contingent Work and the Rhetoric of Autonomy”, *Humanity and Society*, vol. 14, núm. 1, pp. 16-33.

<sup>1024</sup> CSE, p. 127.

distribuido sobre una población activa cada vez mayor, cada vez más inestable e insegura, como saben bien quienes —mujeres y jóvenes más que nada— viven en su propia piel una vida laboral definida por la intermitencia entre un trabajo basura, un McJob, y otro. Según Gorz, es la demostración de la victoria de la patronal en la lucha por controlar la política de empleo. Y el ejemplo paradigmático: el *zero hour contract*, el contrato, introducido por la empresas japonesas en Europa, en que, a pesar de que sólo se remunera el tiempo del trabajo presencial, el trabajador firma su disponibilidad a tiempo completo, imprevisible e incontrolable. La discontinuidad creciente ya está aquí, llamada flexibilización, no es una idea nueva,

“lo que propongo es que el sindicalismo y la izquierda política se hagan cargo de esta tendencia a la discontinuidad y, haciéndola objeto de negociación y de luchas colectivas, la transformen en fuente de una nueva libertad, cuando en el presente lo es de inseguridad”.<sup>1025</sup>

La cuestión es entonces de qué tiene que depender una reducción para que sea lo más igualitaria posible. Una propuesta reciente, defendida por Aznar o por Lipietz, ha sido indexar la duración del trabajo sobre la productividad, manteniendo los salarios constantes. A Gorz le suscita al menos dos dudas. Una, relacionada con las prioridades definidas en su proyecto político, tiene que ver con la subordinación que eso supondría del reparto del trabajo a la evolución de la productividad, cuando la variable independiente debe ser el propio reparto.

Otra, con los efectos que eso tendría en una economía capitalista. Si la reducción depende de los aumentos de productividad de cada empresa, las reducciones serían mayores en algunas ramas o empresas y en otras, como un hospital, incluso podrían no aumentar.<sup>1026</sup> Además, en las actividades en que la productividad aumenta lentamente no es previsible un intercambio aritmético entre mejoras y nuevas contrataciones. Primero, porque aumentan los costes salariales, hasta hacerse disuasivos, en ciertas actividades; y además, porque se producirá un desplazamiento hacia el terciario. Este es el resbaladizo camino que, según Gorz, lleva a la “vía americana”, al trabajo de siervo (cap. 4).

Si se aplican principios de justicia, según Gorz, a lo que hay que llegar es a un reparto de la mano de obra entre los diferentes sectores, ramas y empresas, en relación a los efectos sobre el empleo, en cada una de ellas, debidos a los aumentos de productividad. Es decir, un desplazamiento de mano de obra desde las actividades con mayores progresos en productividad hacia las que tienen menos. Eso, por supuesto, exige elevadas dosis de planificación: un centro de previsión, transferencias constantes de mano de obra, una bolsa transparente de trabajo, una elevada polivalencia y movilidad profesional, programas

<sup>1025</sup> MT, p. 240.

<sup>1026</sup> CSE, p. 198.

plurianuales, armonización de programas sectoriales, una regulación concertada, estabilidad...<sup>1027</sup> La cuestión es que ya existe una regulación enorme en el mercado de trabajo y en relaciones laborales en general, la diferencia está en que carece de un programa a escala de toda la sociedad, que exige autoorganización e inventiva.

Un programa de ese tipo no puede realizarse sólo suponiendo correspondencias de tipo matemático en las variables estadísticas: “La economía no es una máquina que funcione según un determinismo riguroso. Es resultado de proyectos, intenciones, programas”.<sup>1028</sup> El objetivo es plantear un marco de negociación macrosocial entre consumidores, sindicatos (con una concepción más amplia de sus competencias), asociaciones de usuarios, etc., es decir, *democracia económica*.<sup>1029</sup>

#### *b) De igual calidad*

Que todos puedan trabajar menos implica que ciertas actividades profesionales restringidas dejen de estarlo. Para ello una parte mayor de la población debe acceder a tareas profesionales cualificadas; es decir, falta una *democratización de las competencias*. Es precisa la generalización de “competencias comunes” (*banalisation de compétences*), la posibilidad de que todos, desde una formación de base universal, puedan ir adquiriendo un repertorio de cualificaciones específicas, que no puedan ser monopolizadas por una élite profesional. Con una mayor *autogestión y control democrático*,<sup>1030</sup> la automatización permite, como ya está ocurriendo, que “un montón de competencias hasta entonces reservadas a las élites son así trivializadas después de veinte años: conocimiento de lenguas extranjeras, utilización de un ordenador, principios de dietética, prevención de diversas enfermedades, de la contracepción, etc; y también del esquí, el tenis, la equitación, la vela, etc.”.<sup>1031</sup>

Como puede verse, las competencias en que Gorz piensa tienen una dimensión ociosa, no sólo productiva. Pero que, de todas formas, presuponen largos estadios de preparación y formación que debe ser asegurada, sobre todo para los parados que se harán cargo de los empleos suplementarios.<sup>1032</sup> Esta posición entra en fricción con la idea de que el trabajo de innovación, con asunción de responsabilidades, exige una dedicación plena. Es justamente, según Gorz, ese trabajo el que exige mayor reciclaje y renovación, y una serie de cualidades — como la reflexión crítica o la imaginación, etc.— que más que formar parte integrante del trabajo, son adquiridas fuera de él; es decir, la “reproducción ampliada de la fuerza de

<sup>1027</sup> *Ibid.* tesis 19 de CP, y MT.

<sup>1028</sup> CSE, p. 206.

<sup>1029</sup> *Ibid.* p. 208.

<sup>1030</sup> CP, tesis 20.

<sup>1031</sup> MT, p. 102.

<sup>1032</sup> CSE, p. 210.

trabajo” (cap. 2), en habilidades que el propio proceso de trabajo empobrece, pero de las que no puede prescindir.

*c) Sobre qué unidad de cálculo*

Hemos visto que la variable independiente debe ser la elección de cada uno. A ello debe ajustarse al máximo la cantidad de trabajo tomada como referencia para el reparto, en periodos tomados por día, semanas, meses, e incluso toda la vida laboral. La intención es ampliar la idea de autogestión al tiempo. Gorz, siguiendo los estudios de Topalov sobre los orígenes del modelo Beveridge de protección social, incide en el hecho de que la intermitencia había sido considerada un derecho obrero hasta la aparición del desempleo como una idea esencial en el imaginario social. No, como tal, del desempleo, sino de la invención del desempleo, en la primera década del siglo XX, como una forma de lucha contra los trabajadores intermitentes, a los que las primeras oficinas de empleo de la historia excluían como beneficiarios, sentando las bases para la destrucción de una libertad obrera fundamental: la autogestión del tiempo.

Curiosamente la fórmula más extendida, la que implica una reducción lineal sobre la jornada semanal —como en el caso de las 35 horas en Francia, o de las 37 en Alemania— es la menos atractiva para Gorz. En primer lugar, porque acentúa la segmentación del mercado laboral, ya que para una buena parte del submercado más precario, puede ser “una privación impuesta”. Este argumento, no suficientemente claro, parece incidir en el hecho de que una reducción de este tipo, quizás porque Gorz asume que un aumento de productividad puede absorber la reducción e impedir la creación de empleo, no afecta la situación de los precarios. En segundo, por ser demasiado rígida, cuestión sobre la que ya volveremos.

La idea es que la reducción de la duración del trabajo puede tomar formas muy diversas, no necesariamente la reducción semanal o diaria. Gorz proporciona numerosos ejemplos de las que son sin duda las posibilidades más atractivas, combinaciones de años sabáticos, como la conseguida para cada cinco años por los funcionarios de Quebec; el descanso parental, como en Tchechoslovaquia; o las excedencias para formación en sus múltiples formas, unos meses al año, unos días al mes, etc.<sup>1033</sup>

En cualquiera de los escenarios la negociación continua es un requisito; la reunión regular del personal de cada empresa para distribuirse los horarios en función de las necesidades técnicas y los deseos de cada uno. Por supuesto, a través de criterios objetivos,

<sup>1033</sup> Imaginemos casos concretos. Para una media anual para todos de unas 1400, frente a las 1600 actuales, puede ser repartidas en 30 o 48 semanas, en 120 o 180 días. Una jornada semanal de 30 horas corresponde a un total anual de 1380, 1180 si hay derecho a un año sabático (CSE, p. 152). 1000 horas de trabajo anual pueden corresponder a 20 horas semanales, o a cinco meses de 200 horas —y el resto de descanso— o a 20.000 o 30.000 horas de por vida, con largas interrupciones en las que se percibe la renta, para educar un niño, aprender una nueva profesión o construirse una casa (CSE, 180). Ver Santos Ortega, A., 1998: “Experiencias concretas en el uso del tiempo de trabajo: textos para el debate”, en GARCÍA CALAVIA Y ANTONIO SANTOS, *op. cit.*, Vol. 2.

públicos y negociables, que pueda tener en cuenta criterios preferenciales, como la edad, el sexo, etc.

*d) Variación de la renta*

¿Qué efectos tendrá la RTT sobre los salarios? El objetivo, claro está, es que la reducción de la jornada y el aumento del poder adquisitivo vayan de la mano, como, según Gorz, no han dejado de hacerlo, pero beneficiando a toda la población.

En su análisis, en el plano macroeconómico no hay dificultades irresolubles. Si el incremento de la producción es igual o mayor que el de la población activa puede conseguirse una reducción del tiempo sin perder renta. Si la población activa crece más rápido, se puede recurrir a formas transitorias de compensación salarial. Contra este argumento, excesivamente simplificado, se pueden plantear diversas críticas centradas en cuestionar que no se pierda salario si se reduce la jornada.

Un primer reparo, que podemos llamar “político”. Para los verdes,<sup>1034</sup> de lo que se trata es de contraer la producción industrial y mercantil en beneficio de intercambios no mercantiles y de autoproducción, por lo que la RTT debe, si es preciso a través de una rebaja salarial, penalizar la actividad económica en el sector mercantil. Otro, de tipo “técnico”, es defendido por economistas: eso es una imposibilidad económica, por los motivos a que nos referíamos al analizar las limitaciones de la propuesta de las 35 horas.

Gorz, para esta segunda idea, recurre a la historia: hoy en día se trabaja la mitad que hace un siglo y se dispone de una renta cinco veces mayor. La única condición para que pueda reducirse el desempleo, la duración del trabajo y mantener la renta (directa e indirecta), e incluso aumentarla, es que aumente la producción, si quiera un poco, y la productividad —y eso nos llevará la primera cuestión.<sup>1035</sup>

Este tipo de correlaciones, usadas frecuentemente por los defensores de las 35 horas, parten sin duda de una serie de presupuestos altamente irreales. De entrada, no se plantean la posibilidad de un aumento de los beneficios a costa de los salarios, ¡cuando es lo que está ocurriendo desde hace más de 10 años en toda la OCDE!<sup>1036</sup> Además, adoptan una visión estática de la economía, sin inflación ni control empresarial —y una cosa va ligada a la otra. La cuestión es que Gorz es consciente de que, primero, no puede preverse el funcionamiento social exclusivamente desde criterios tecnocráticos y que la sociedad no funciona como un pizarra, pero también, que la productividad crecerá, y eso, con un previsible crecimiento, por

<sup>1034</sup> CSE, p. 188.

<sup>1035</sup> En CSE encontramos la respuesta bastante desarrollada. Si Hacemos una proyección y suponemos que en los próximos cuatro años la producción aumenta un 8% y la productividad un 12%, vemos que, de continuar igual, hará falta un 4% menos de efectivos que cobrarán hasta un 12% más. Otra posibilidad es aumentar los salarios sólo un 8% y mantener el empleo. Otra es mantener los salarios y contratar un 8% más trabajadores, o disminuir la jornada un 12%. Otra, que combina aumento de efectivos (5%), salarios (3%) y reducción de la jornada (-9%) es posible también.

<sup>1036</sup> NAVARRO, *op. cit.*, cap. 4.

mínimo que sea, abre más vías a la RTT de las que cierra cualquier combinación de las variables.

Había quedado pendiente el resquemor de los ecologistas. La proyección, de hecho, no es deseable por cuestiones ecológicas, y no sólo porque no coincida con la idea de las *Políticas del Tiempo Liberado*. En eso hay una gran convergencia: “para vivir mejor se trata de producir y consumir de otra manera, de hacer más y mejor con menos, eliminando las fuentes de despilfarro (como los embalajes perdidos, el mal aislamiento térmico, la preeminencia del transporte viario, etc.) y aumentar la duración de los productos”.<sup>1037</sup>

Las dificultades son de estrategia. Supongamos que no hay aumento de producción pero sí de productividad (un 9%). En un caso así, puede reducirse o aumentarse el número de efectivos o la jornada o el salario, pero no pueden ser mejorados los tres, desde el punto de vista de la RTT, a la vez. Ahora, incluso cuando puede mejorarse alguno de ellos, es difícil que sin crecimiento los trabajadores más cualificados, que serán los más perjudicados, quieran cargar con el mayor peso de la reestructuración.

Los problemas son mucho mayores cuando se trasladan las variables agregadas al mundo de andar por casa. No es posible sin fijar un calendario previo en que se amortigüen y corrijan las desigualdades en los costos de la RTT, que tenga en cuenta las diferencias que se producirán en los incrementos de los precios relativos y la consecuente rebaja salarial —que, presumiblemente será mayor en los productos intensivos en mano de obra, y allí donde no pueden conseguirse mejoras importantes en productividad, como la agricultura, la hostelería, o la enseñanza. Y sobre todo que tenga en cuenta que, desde el punto de vista del empresario particular, será más racional traducir las economías de tiempo de trabajo en rebaja salarial,

“pero desde el punto de vista macroeconómico, una economía que, porque distribuye cada vez menos salarios, acentúa inexorablemente el desempleo y la pauperización. Para evitarlo, es preciso que el poder de compra deje de depender del volumen de trabajo que la economía consume. Hace falta que la población, en tanto que proporciona un número decreciente de horas de trabajo, gane con qué comprar el volumen creciente de riquezas producidas”.<sup>1038</sup>

El reto es que para conseguir mantener el salario al reducirse la jornada hay que establecer algún mecanismo de retribución que corrija la tendencia de la masa salarial a concentrarse en cada vez menos ocupados, en definitiva, alguna forma no salarial de conseguir poder de compra.

La primera fórmula al respecto utilizada por Gorz —a la segunda dedicamos todo el próximo punto—, tiene que ver con la ya célebre “segunda nómina”, o *segundo cheque* de Aznar. Consiste en proporcionar a los asalariados en aquellos sectores a que antes nos

<sup>1037</sup> CSE, p. 194.

<sup>1038</sup> MT, p. 246.

referíamos, un salario adicional a aquel salario directo que baja a medida que se reduce el tiempo de trabajo. Es decir, remunera las horas liberadas de trabajo a la misma tarifa que las trabajadas, gracias a los fondos proporcionados por una caja, pública o semipública, como la que existe para los fondos de jubilación, similar a la Seguridad Social. Puede, además, ser un ingreso finalista, restringido a actividades útiles socialmente.<sup>1039</sup>

Ahora la cuestión es ver qué actividades se fiscalizan para financiar el segundo cheque. El reto es conciliar los intereses legítimos de quienes no quieren perder poder adquisitivo; de las empresas, públicas o privadas, que deben conocer sus costes reales; de la sociedad, que debe desalentar ciertos consumos y producciones a partir de tasas disuasivas. La propuesta de Aznar, el padre de la criatura, ya imitada en algún país europeo (Austria), consiste en una "renta robótica", en un impuesto sobre los aumentos de productividad debidos a la tecnificación. Gorz la descarta por ser una penalización a la mejora tecnológica, que debe ser justamente lo que hace posible la RTT: si no debe gravar los costes de las empresas, y no debe gravar las rentas del trabajo, debe ser un impuesto sobre el consumo, al estilo del IVA<sup>1040</sup>. Además, una fiscalidad de este tipo permite establecer todo un sistema de precios políticos, como el que ya existe para gran parte de los productos de primera necesidad, pero que, a diferencia del vigente, penalice selectivamente las actividades especialmente indeseables desde el punto de vista social.<sup>1041</sup>

El programa de Gorz, muy elaborado en sus últimos trabajos, parte de supuestos irreales. Como si aún estuviésemos en la economía regulada del fordismo: democracia económica, trasvase controlado de mano de obra a escala macroeconómica, control público de la formación y la innovación, negociación colectiva continua, planificación, cumplimiento de la legislación laboral. Sin condiciones materiales para todo esto lo que más probable es que la RTT incidiese aún más en la flexibilización "a la patronal". No obstante, la fuerza de estas propuestas descansa también, al menos en parte, en sus poder para sugerir y movilizar a los trabajadores, en orientar e interpretar su acción.

### *8.1.2 El cambio legislativo no varía el reparto del trabajo reproductivo ni del trabajo penoso*

Una confusión importante que subyace al argumento del fin del trabajo es la que se denuncia con fuerza desde la filas feministas: la identificación del trabajo con el trabajo asalariado, con el empleo. Puesto que de lo que se trata es del reparto del empleo, del trabajo productivo en la terminología de la economía clásica, cuando el trabajo reproductivo, doméstico, es trabajo también. Los inconvenientes principales, desde esta posición, son dos:

<sup>1039</sup> Esta idea de utilidad social excluye, por ejemplo, los hoteles de lujo, los servicios personales o el juego (CSE, p. 203).

<sup>1040</sup> GORZ olvida que los impuestos sobre el consumo son siempre regresivos puesto que de las rentas bajas se dedica más parte al consumo que de las altas.

<sup>1041</sup> MT, p. 249 y CSE, p. 204.



primero, que se considera crisis del trabajo lo que es en realidad crisis del empleo, con lo que sólo a este último atienden las políticas de reducción del tiempo de trabajo. Segundo, que en caso de llevarse a la práctica tales políticas supondrían un agravamiento de la desigualdad en las relaciones de género.

Así, cuando el énfasis se pone en la reducción de la jornada asalariada, se consolida un “nuevo modelo donde las mujeres asumen la doble jornada y los hombres continúan con su participación unidimensional en el trabajo asalariado”.<sup>1042</sup> Los procesos de trabajo, ya en lo productivo ya en lo reproductivo, se desarrollan en un ambiente de sesgo androcéntrico, que permanece igual, tal y como se expresa en el papel que tiene la mujer en la división del trabajo reproductivo —sobre sus hombros incluso cuando se integra en el mercado de trabajo—, como del productivo, donde viene ocupando los segmentos más precarios, en puestos y actividades totalmente feminizadas, peor remuneradas y más atípicas que en actividades similares de perfil masculino.

Además, podemos prever las consecuencias de un escenario en que, como contrapartida necesaria a la reducción de la jornada, se incremente la flexibilidad externa de la mano de obra, ampliándose los márgenes de disponibilidad horaria tanto como la cartera de fórmulas en el tiempo de trabajo: tiempo parcial, periodos variables según la época, años sabáticos, etc. De un lado, no puede considerarse que la versatilidad de mujeres y hombres es la misma, ya que las tareas domésticas —especialmente el cuidado a los niños— no pueden acumularse, tienen un ciclo temporal propio, y, no pueden, por tanto, ser realizadas de golpe, a cualquier hora, o ser dejadas para otro momento; por eso las asalariadas suelen mostrar un mayor deseo de reducir las horas diarias frente a otras fórmulas.<sup>1043</sup> De otro, el escenario posible sería probablemente, en cuanto a las consecuencias de mayor flexibilidad, una prolongación de lo que ya ocurre en el posfordismo: los empleos precarios y a tiempo parcial se concentran en las mujeres; más aún si conlleva una reducción salarial, pues ésta se traduce en una intensidad mayor del trabajo doméstico, que debe realizar aquello por lo que ahora ya no se puede pagar.

Estos argumentos nos hacen pensar en el sesgo de género que subyace a las propuestas de los teóricos del fin del trabajo, en alguno de cuyos casos, como es el de Aznar, más que patente. Sin embargo, hay aún otro aspecto, menos explotado por las feministas, que puede derivarse de los casos de precariedad, y es que también se considera, en la sociología laboral, que el grado de cualificación o de penosidad son variables de la calidad del empleo, y éste es también un tema que queda colgando. No es de recibo que aquellas actividades que, sin poder ser eliminadas, son especialmente desagradables o penosas, empobrecedoras o repetitivas, sean realizadas sólo por un sector de la sociedad, en lo doméstico, o en el trabajo asalariado. Sobran motivos para pensar que los costes de la flexibilización impuesta recaen

<sup>1042</sup> CARRASCO, *op. cit.*, p. 76.

<sup>1043</sup> CARRASCO, *op. cit.*, p. 72; NEGREY, *op. cit.*

sobre unos colectivos más que en otros. Los jóvenes y los mayores por un lado —es decir, por razones de edad—, y las mujeres por otro, forman el grueso de los segmentos de trabajo más precarios. La feminización de la pobreza en el capitalismo avanzado obliga a enfocar la RTT desde la perspectiva de género.

Destacadas feministas como Cynthia Negrey o Cristina Carrasco han mostrado reparos a la propuesta de Gorz. Para esta última es idealista y sexista, “refleja una concepción del tiempo masculina (...), la hipótesis del <tiempo liberado> sólo tiene sentido aplicada a la mitad de la humanidad: los hombres”.<sup>1044</sup> La idea es que las actividades obligatorias son reducidas a las productivas, reduciéndose a su vez lo reproductivo a “proyectos individuales o colectivos, artísticos o técnicos”. La crítica señala que entre una cosa y otra hay un grupo de cuidados necesarios:

“¿Quién asumiría <voluntariamente> determinados trabajos, particularmente, los de <cuidados> ? Si se supone que todas y todos los compartiremos equitativamente, ¿por qué no lo hacemos ya hoy?”.<sup>1045</sup>

Este argumento toca de lleno la línea de flotación de la propuesta gorziana, pero sólo lo hace en un sentido. Si nos fijamos un poco, en realidad hay dos argumentos en uno. De un lado, se señala que hay un trabajo necesario en la esfera privada, no suficientemente captado en el par heteronomía/autonomía. Eso en el caso de Gorz, es un error de comprensión. El trabajo para sí es heterónimo porque satisface necesidades, y no implica que deba haber dominación de uno sobre otro. Las actividades poiéticas no son exactamente trabajo reproductivo, están a medio camino entre lo productivo y lo reproductivo, entre lo público y lo privado.

De otro, que recae mayormente sobre las mujeres. La crítica feminista a que nos referimos toca simultáneamente las dos cuestiones y con ello pierde parte de la complejidad de la cuestión. Carrasco, por ejemplo, se pregunta quién realizará las tareas de “cuidados”, aquellas que no deberían ser mercantilizadas: “el <amor> que envuelve las tareas domésticas ha sido el argumento tradicionalmente utilizado para que las mujeres trabajaran más y atendieran a toda la familia. Según Carrasco, por tanto,

“la crítica de la racionalidad económica en los trabajos domésticos debe ir acompañada de una alternativa de valoración de ese trabajo realizado por las mujeres en el hogar a riesgo de que de forma consciente o inconsciente se continúe ocultando”.<sup>1046</sup>

<sup>1044</sup> CARRASCO, *op. cit.*, p. 70.

<sup>1045</sup> *Ibid.* p. 69.

<sup>1046</sup> *Ibid.* p. 69.

La cuestión, entonces, ya no se define en torno al “tener o no trabajo” sino “tener o no tener dinero”. La alternativa social, pues, es de tipo distributivo, a partir de mecanismos públicos de servicios de cuidados y “con el principio de ciudadanía como mecanismo distributivo de beneficios sociales”.

Esta idea apunta claramente al establecimiento de algún tipo de renta social para el trabajo doméstico, con el objetivo de dar mayores oportunidades a la mujeres para descargarse del trabajo reproductivo necesario, esa categoría que Gorz no parece tener en cuenta. Es una forma de redistribución del producto social reconociendo el trabajo doméstico como una creación de riqueza. La parte correspondiente del producto social llega como servicios públicos y como renta. Vamos a comentar por separado las dos posibilidades.

Imaginemos que las PTL son aplicadas sin que el Estado descargue el volumen de los cuidados necesarios con un incremento de los servicios públicos. En primera instancia, no hay motivos para pensar que eso fuese a acentuar las relaciones de género en perjuicio de la mujer si bien es cierto es que tampoco parece hacer lo contrario. De hecho, cuando menos los efectos serían neutrales excepto si se supone que la mayor flexibilidad del tiempo de trabajo no afecta por igual a ellas y a ellos, en cuyo caso sería precisa una cobertura social que discriminase positivamente, o si se supone que el hombre no asumirá su parte de las tareas en casa. Realmente Gorz cojea en esta cuestión, probablemente por su rechazo a dar un papel importante al Estado en su proyecto socialista, centrado en la sociedad civil.

Esto es patente en casos prácticos de reparto del tiempo de trabajo. Negrey, por ejemplo, muestra que la flexibilidad es casi siempre impuesta por las presiones económicas, no por las preferencias de los trabajadores. Según ella los reclamos del “empleo con horario flexible” ocultan que la flexibilidad es la del empresario no la del trabajador, algo también oculto tras la *retórica de la autonomía*. Al final, los trabajadores acaban deseando horas extras con que redondear salarios muy bajos: “su ocio consiste en preocupaciones financieras, miedo a gastar el dinero en actividades educativas o recreacionales, y sueños de mayor seguridad en el empleo”.<sup>1047</sup>

Esto acentúa la situación de vulnerabilidad de los colectivos más débiles, especialmente de las mujeres, cuyos horarios están determinados por las necesidades de sus hijos y maridos. Cuando Gorz señala que “la desincronización de los horarios y periodos de trabajo es la condición indispensable de una reducción de su duración”, asume un flujo continuo de distintos trabajadores para un número dado de puestos, accediendo de forma intermitente a nuevos empleos y formas de vida. Sin embargo, es dudoso que la experimentación sea resultado del *temps choisi* para la mujer en el mismo grado que para el hombre.

---

<sup>1047</sup> NEGREY, *op. cit.*, p. 31.

Negrey hace una pequeña matización, que no desarrolla, y que nos devuelve a la cuestión de las políticas sociales: el trabajador precario a tiempo parcial se encuentra “atrapado entre un mercado de trabajo flexible y un sistema de bienestar social rígido”.<sup>1048</sup> En nuestra opinión, hay motivos para pensar que el Estado de Bienestar no está adaptado suficientemente a los nuevos requerimientos del mercado posfordista, y que es difícil pensar que las PTL puedan contribuir en algo a reducir la desigualdad de género sin una apuesta fuerte por unos servicios públicos adecuados a ello. Esta es una laguna en la propuesta de Gorz; ahora bien, de aquí no se sigue necesariamente que la igualdad de géneros deba pasar por un salario doméstico, cuestión a la que Gorz sí se ha enfrentado con cierto detalle.

Gorz ha defendido que el reparto equitativo de las tareas domésticas sería facilitado por la liberación del tiempo<sup>1049</sup> y se ha congratulado de que el programa del SPD reclamara el reparto igual de las actividades pagadas y no pagadas entre hombre y mujer,<sup>1050</sup> además, puede decirse sin dudar que los valores conviviales por los que tan claramente apuesta —la sensibilidad, la imaginación, el amor— son valores “femeninos” a los que el hombre puede acceder mejor si se libera del trabajo productivo. Para evitar el empobrecimiento a que conduce la división entre masculino y femenino,

“debemos instaurar la jornada de seis horas en el marco de la semana de cinco días, a fin de que las mujeres y los hombres pueden conciliar mejor el trabajo profesional, las tareas domésticas y familiares, las actividades benévolas y culturales”.<sup>1051</sup>

Al menos en cuanto a sus declaraciones de principio Gorz apuesta por la desaparición de los patrones sexistas. Sin embargo, como ya vimos, el papel de la mujer en el seno de su teoría de los tipos de trabajo, en particular en la distinción entre los espacios público y privado, es determinante a la hora de establecer límites a la esfera de la racionalizable. Ya hemos comentado que el dominio del cuerpo y la subjetividad es un límite ontológico a la racionalización, que la *venta de sí* del trabajador posfordista es de hecho una deshumanización, como lo es la figura de la *madre de alquiler*. También que el trabajo en sentido moderno, racionalizable, es público y remunerable de acuerdo a su valor social. Gorz ha tratado del carácter público y remunerable del trabajo doméstico de la mujer *qua* madre y *qua* trabajadora.

Respecto a la primera, la maternidad presenta una doble dimensión. Es, de un lado, una experiencia singular: dar a un sujeto, inintercambiable por otro, la posibilidad de ser él mismo como sujeto autónomo. Por otra lado, es cierto también que la maternidad es una función social, de la que depende la reproducción social. Hay una tensión entre estos dos

<sup>1048</sup> *Ibid.* p. 31.

<sup>1049</sup> MT, p. 239; CSE, p. 65 y 167.

<sup>1050</sup> CSE, p. 96.

<sup>1051</sup> Cit. de Marcuse en CSE, 97.

aspectos, por el derecho que, simultáneamente, tienen la madre y la sociedad sobre los futuros ciudadanos.

La remuneración de la función maternal, defendida por feministas dogmáticas es “una auténtica elección de civilización”. Según Gorz, cuando una marxista como Hilka Pietilä sostiene que “el cuerpo y la fuerza de trabajo de la mujer no han dejado de ser utilizados gratuitamente para fines que les son extraños. Es necesario por ello que retome la posesión y se haga pagar por el uso” asimila la procreación a un intercambio comercial, cuya radicalización puede conducir a la cosificación total de la mujer, y a la profesionalización y especialización según los principios de la eugenesia (como ocurrió con las “fuentes de la vida” del Tercer Reich), a la apropiación del niño por parte de la comunidad o la empresa.

Está claro que para Gorz la socialización de la maternidad es una peligrosa transferencia de autonomía de la madre, cuando ni la maternidad ni todo lo que la acompaña (como guarderías infantiles, o servicios médicos, etc.) necesitan ser justificadas económicamente, “basta su legitimidad en los derechos imprescriptibles de la persona humana a disponer soberanamente de ella misma”.<sup>1052</sup> Por un lado la dimensión biológica de la mujer implica una actividad sexuada, femenina, por otro, proteger la *feminización* de la maternidad protegiendo a la vez la privacidad de la misma evita la reducción del papel público de la mujer a la madre. La postura de Gorz tiene la virtud de evitar el esencialismo de ciertas feministas, como la de la ecologista Vandana Shiva, que define toda una serie de valores y actitudes exclusivamente femeninas en razón del acto maternal, levantado un muro infranqueable entre los códigos morales y existenciales de ambos sexos.

Respecto a la segunda posibilidad, es una extensión de la ideología del trabajo (cap. 4). Negt, por ejemplo, habla de la mujer como una *trabajadora del hogar*, productora de fuerza de trabajo apta remunerable como otra mercancía cualquiera.<sup>1053</sup> En este caso el argumento es similar al anterior: las actividades de la esfera privada tienen un *sentido vivido*, el de la existencia como un ser incomparable.<sup>1054</sup> La categoría del *trabajo para sí* expresa esa inalienabilidad de un espacio privado de actividad, del que depende la posesión del individuo por sí mismo. Queda pendiente aún el desafío del feminismo político: las relaciones de poder en la familia.

Según Gorz, la concepción moderna de la familia parte de la idea de que es una unión voluntaria entre iguales, por la que dos que eligen vivir en común pasan a ser considerados jurídicamente como una sola persona moral: “esa puesta en común, o unión, implica que no diferencian entre lo que cada uno hace por sí mismo y lo que hace por otro”.<sup>1055</sup> La vida común familiar se desarrolla en la esfera privada entre personas soberanas, capaces y decididas a autodeterminar las modalidades de su relación. En principio, del mismo modo

<sup>1052</sup> MT, p. 189.

<sup>1053</sup> CSE, p. 130.

<sup>1054</sup> *Ibid.* p. 128.

<sup>1055</sup> MT, p. 200.

que se excluye cualquier intervención externa, se excluye igualmente la dominación impuesta de un miembro sobre otro. No obstante, esta concepción, como conquista de la modernidad tardía, está largamente inacabada, existiendo en el seno de la comunidad doméstica división de tareas y relaciones de dominación. La cuestión es, pues, una vez que la mujer ha tomado conciencia de que, en la mayoría de casos, es todavía la encargada del grueso de las tareas domésticas, que el desarrollo y el bienestar de la comunidad familiar no significa el igual bienestar de todos los miembros, cómo puede superarse la situación presente.

La remuneración del trabajo doméstico en el fondo delimita claramente los dominios del hombre y de la mujer en lo productivo y lo reproductivo respectivamente,<sup>1056</sup> rompe con el ideal de emancipación completa de la mujer para renovar la forma precapitalista de la familia: desaparece la familia concebida como unión. Por el contrario,

"no es la unión conyugal, a principios de la era moderna, sino lo inacabado de esa unión lo que explica la explotación de la mujer en el seno de la familia. Y no es la separación de las esferas respectivas del hombre y de la mujer lo que debe ser consolidado, sino la emancipación de aquella justo en el seno de las relaciones de la esfera doméstica".<sup>1057</sup>

Siguiendo los estudios de Martin Segalen, Gorz destaca que en las sociedades permodernas esa privacidad no existe. Las tareas cotidianas están determinadas menos por su inclusión en la pareja que por el género respectivo, del que se forma parte principalmente frente la comunidad, el clan o el señor feudal, y del que se derivan responsabilidades frente a ellos, también en el hogar. La esfera doméstica no era propiamente una esfera privada, pues las actividades no son definidas autónomamente, "las obligaciones extraconyugales, específicas a los géneros respectivos, eran el obstáculo infranqueable que el poder erigía frente a la pertenencia mutua de uno a otro".

Es con la luchas campesinas, y no propiamente con el capitalismo, cuando surge la idea de reciprocidad interna a la familia.<sup>1058</sup> Surge la idea de la familia como unión, con un espacio de soberanía propio, dueña de los frutos de su trabajo, basada en relaciones privadas y no jurídicas, libre del control político, "fundadas en el entendimiento, el consentimiento mutuo y la cooperación voluntaria, no sobre obligaciones basadas en el derecho". La unión conyugal sólo estará de acuerdo a su esencia cuando "hombre y mujer se repartan voluntariamente las tareas de la esfera privada tanto como los de esfera pública y se pertenezca igualmente el uno al otro".<sup>1059</sup>

Queda claro que un salario doméstico sería una traba a mayores cotas de reciprocidad puesto que disgregaría y especializaría los espacios y las actividades sociales según los

<sup>1056</sup> Se refiere a ILLICH, que ha defendido la esencia unisexual —"gendered", générica— de las tareas.

<sup>1057</sup> MT, 203.

<sup>1058</sup> *Ibid.* p. 104.

<sup>1059</sup> *Ibid.* p. 205.

géneros, y que la emancipación de la mujer requiere de una esfera privada, es decir, la posibilidad de privacidad es un logro de la modernidad. Ahora bien, hay una cierta idealización en la idea de pareja. De un lado, la idea gorziana de pareja como unión no es fácilmente asimilable a la noción contractualista. De hecho, la indiferenciación asumida entre las actividades para uno y para el otro hace pensar más bien en una unión *orgánica*, indivisa, en una coincidencia en las intenciones de ambas partes; de algún modo, esta interpretación vendría reforzada por la definición gorziana del amor como una donación incondicional —"si tengo interés en amarte, ya no te amo".<sup>1060</sup> Sin embargo, no queda claro cómo esto puede ser compatible con la idea gorziana del sujeto moderno, individualizado, fragmentado en su identidad. Tiene más sentido pensar que la pasión por la autoafirmación típica del yo moderno hace más difícil la reconciliación con el otro<sup>1061</sup>, la identificación orgánica.

Del mismo modo, no acaba de quedar claro por qué habrían de existir relaciones de poder en ese ámbito. Según lo visto, parece que la idea moderna de familia no se ha completado porque aún no es suficientemente privada, porque aún depende de roles sociales dominantes. Si esto es así, es preciso apuntar cómo la experiencia de la soberanía privada se traduce en un fortalecimiento de la posición de uno, o mejor de una, frente al otro; o sea, cómo lo íntimo se traduce en actitud política. Este nivel de intersubjetividad no es tratado adecuadamente por Gorz.

### 8.1.3. Consideraciones finales

La propuesta de las RTT deja muchos cabos sueltos. Y hace pensar sobre todo que Gorz no aplica con rigor las consecuencias de su análisis de la globalización y de los cambios en el capitalismo avanzado. Hemos ido subrayando, en relación a esto, que todas las condiciones de posibilidad de la reducción de tiempo implican dosis altas de participación de los trabajadores, de control de las jornadas, de poder de negociación, de poder de planificación a décadas vista... en una economía tan orientada al mercado apenas algunos sectores muy concretos (como la Banca, o el funcionariado), y sólo en el caso de contar con sindicatos fuertes, y de empresas imposible de relocalizar, eso es viable. Gorz argumenta como si el fordismo, el Estado Nación y los sindicatos de clase no hubieran sufrido ningún desplazamiento en el mundo actual, como si continuasen en el centro del modo de regulación. Sin embargo, en los mecanismos de ajuste de los comportamientos colectivos en la nueva economía no pintan tanto como para poder poner eso en marcha.

Pensemos en el caso de la internacionalización productiva. La posibilidad de que un país en solitario adopte una reducción importante son mínimas, ya que los capitales huirían de inmediato. Ante esto puede interponerse que son pocas las actividades en que el capital

<sup>1060</sup> CP, p. 144.

<sup>1061</sup> BECK, U., Y BECK-GERNSHEIM, E., 1998: *El normal caos del amor*. Barcelona: El Roure

puede deslocalizarse con tanta facilidad, ya que las inversiones dependen de factores que no se movilizan con facilidad (desde infraestructuras hasta los trabajadores). La OIT, efectivamente, considera que no hay un fenómeno de éxodo del capital, pero no porque no sea posible, sino por qué no es necesario; cuando el presidente de la patronal alemana de la metalurgia dice:

“el empleador que antes se preguntaba en qué situación iba a ponerle un acuerdo salarial, se desentiende hoy de esto, ¡puedo elegir entre cuatro o cinco soluciones excelentes fuera del país! Me basta con trasladar 10.000 puestos de trabajo a la República Checa o con subcontratar en el extranjero”.<sup>1062</sup>

Por su sola amenaza, ya ha definido las nuevas condiciones de negociación, incluidas las de reducción de la jornada. “Es posible que el capital no sea en realidad tan móvil como podría serlo, pero da igual”.

A este respecto, ya hemos comentado que no puede haber izquierda nacional. Gorz señala a la vez que no hay un sujeto social capaz cultural y políticamente de imponer una redistribución del trabajo.<sup>1063</sup> La única posibilidad de la transformación socialista pasa por una alianza entre los movimientos sociales, los sectores más avanzados de los trabajadores y con la masa de precarios (propriadamente el proletariado post-industrial), no ya a partir de alianzas estratégicas o sectoriales sino en la conquista de nuevas libertades, nuevos derechos, universales por esencia.<sup>1064</sup> Ése es, a nuestro juicio, el sentido de las *Políticas del Tiempo Liberado*, no ya dar un programa de transición, sino crear un espacio de convergencia de amplio espectro alrededor de un compromiso de este tipo, un lugar de encuentro de distintas sensibilidades postindustriales. A ese respecto, la coherencia de la dimensión práctica del trabajo de Gorz es encomiable, pero su programa es excesivamente débil.

## 8.2. Un ingreso garantizado

La idea de *repartir mejor todo el trabajo socialmente necesario* ha ido tomando forma en las políticas de RTT. Como hemos visto, el reparto de *toda la riqueza socialmente producida* continúa ligado al salario, y a otras fórmulas de complemento, como “el segundo cheque”, si bien el objetivo de Gorz es redefinir el concepto de riqueza en una idea más compleja, que incluya también el tiempo disponible y las actividades no mercantiles, y no sólo la renta salarial. Así, garantizar los ingresos es la condición primera de la sociedad de la

<sup>1062</sup> Cit. en OIT, p. 79.

<sup>1063</sup> MT, p. 118.

<sup>1064</sup> CSE, p. 163.



multiactividad, garantizarlos independientemente del tiempo de trabajo, uno de los objetivos más urgentes del socialismo futuro.<sup>1065</sup>

Durante los últimos años, y en especial a raíz de la propuesta lanzada en 1986 por Van Parijs y Van der Veen, se ha suscitado un debate, más o menos intenso según los países (muy intenso en algunos de centroeuropa), sobre la posibilidad de establecer un sistema de subsidio público, para todo ciudadano, independientemente de otros factores como su renta, su sexo o su disponibilidad al trabajo. Como lo define Raventós,

“un subsidio universal garantizado (la renta básica) es un ingreso pagado por el gobierno a cada miembro de pleno derecho de la sociedad, incluso si no quiere trabajar de forma remunerada, sin tomar en consideración si es rico o pobre, o dicho de otra forma, independientemente de sus otras posibles fuentes de renta, y sin importar con quién conviva”.<sup>1066</sup>

Una medida provocadora, chocante, que, dejando de lado las dudas sobre su viabilidad económica y política, parece ofrecer una vía de ruptura radical con la sociedad del trabajo, al quebrar del todo la relación ingreso-salario. Parece, *ex ante*, una propuesta revolucionaria en un grado mayor que la de Gorz, pero con objetivo similar. En palabras de Offe,

“romper con una evolución que lleva a la mayoría de la población a depender, para su subsistencia, del mercado de trabajo”.<sup>1067</sup>

### 8.2.1. Una renta de derechas y una de izquierdas

A principios de los ochenta Gorz mantenía ya una opinión especialmente crítica respecto a la creación de un sistema de reparto de riqueza basado en una renta básica universal incondicional. Así, la “prehistoria” de la aplicación de asignaciones sociales de características similares es descrita por Gorz como parte de la historia del conservadurismo político. La fórmula aplicada, a principios de la industrialización, en Speenhamland, es situada a un nivel similar al de las *poor laws*: suprimir de un plumazo el derecho a la explotación para la subsistencia en las tierras comunales, para presionar a la sustitución del autoconsumo en beneficio del trabajo asalariado. Más tarde, relanzada a finales de los años cincuenta y en los sesenta, en EEUU, por demócratas de izquierda y libertarios, por un lado, y

<sup>1065</sup> CSE, pp. 28-40.

<sup>1066</sup> RAVENTÓS, D., 1999: *El derecho a la existencia. La propuesta del subsidio universal garantizado*. Barcelona: Ariel. p. 13; debería decir Estado y no gobierno.

<sup>1067</sup> Cit. en MT, p. 250.

por neoliberales como Friedman, por otro, ha tenido una plasmación real en numerosos experimentos, o en el proyecto de ley presentado por Nixon en 1972, en respuesta a la inclusión en el programa de los demócratas de la misma idea.

En Europa, el debate, más reciente, si bien es cierto que ha calado en su versión americana en algunos neoliberales, que sueñan con substituir con ella el sistema de protección social existente, también es cierto que cuenta con propuestas muy elaboradas en una línea social-liberal con un tono muy diferente. Gorz se ha referido a ellos (a los Van Parijs, y Roemer, y compañía) como “los discípulos de Hannah Arendt”, de quien han heredado la idea de romper la hegemonía del trabajo en el espacio público y, como ocurría en la polis griega, devolvérsela a la política.<sup>1068</sup>

A pesar de las diferencias, sustanciales, entre unas formulaciones y otras, Gorz ha tendido a subrayar un fondo común en todas ellas, y es que propician la exclusión del proceso social de producción. Para las políticas conservadoras se trata de hacer socialmente tolerables el paro y la indigencia, de convertir en crónica la exclusión, aunque uno sea compensado por ello. Este argumento, reelaborado y ampliado repetidamente, ha sido central en el debate mantenido entre Gorz y los defensores, cada día más, de una renta, o *ingreso básico*.<sup>1069</sup> Frente a éstos, generalmente en la corriente liberal —ya sea “ultra”, en línea con Friedman; ya sea “social”, en línea rawlsiana—, pero cada vez más en las filas socialdemócratas y ecologistas, Gorz, aunque no ha dejado de reconocer el potencial de la renta básica como un límite a la racionalidad económica,<sup>1070</sup> ha denunciado que no la pone al servicio de otros fines superiores: simplemente, merced a un acto administrativo, perpetúa la marginación.

La pluralidad de posiciones le ha llevado a distinguir entre una versión de derechas y una de izquierdas.<sup>1071</sup> De acuerdo con lo dicho anteriormente, nos encontramos ante una “renta de derechas” cuando, en su haber, el fin perseguido es apaciguar la tensión social, supliendo la solidaridad ausente entre trabajador y parado; aunque, en su deber, fomente el parasitismo, la dependencia política, los valores sexistas y la precariedad laboral,<sup>1072</sup> amén de subvencionar la mano de obra barata a los empleadores. Sin embargo, el acercamiento de teóricos del SPD alemán y de distintos partidos verdes a esta fórmula le ha hecho moderar los términos, y a referirse más bien a una insuficiente y otra suficiente.<sup>1073</sup>

Un ingreso insuficiente para asegurar la subsistencia es un modo de forzar a los parados a aceptar empleos “de rebaja”, substituyendo otras formas de redistribución social, y

<sup>1068</sup> CSE, p. 173.

<sup>1069</sup> Usaremos éste término por ser el más aceptado en castellano, y por su cercanía al “*basic income*” inglés, aunque, sólo en GORZ, encontramos varias denominaciones: “*revenu minimum garanti*”, “*de base*”, “*d’existence*”, “*social*”.

<sup>1070</sup> CP, pp. 90-97; MT, p.164.

<sup>1071</sup> MT, pp. 250-262.

<sup>1072</sup> MT, p. 257.

<sup>1073</sup> 1994a: “*Revenu minimum et citoyenneté. Droit au travail versus droit au revenu*”. *Futuribles*, núm. 184, pp. 49-60.

manteniendo la renta por debajo del mínimo vital.<sup>1074</sup> Es la posición de neoliberales como los de la escuela de Chicago, de liberales alemanes como Mitschke<sup>1075</sup> y de conservadores británicos. La idea es subvencionar empleos de baja cualificación y poca productividad para que sean rentables, con lo que surgiría un “segundo mercado de trabajo”, protegido de la competencia de mano de obra barata externa. Un segmento laboral, además, desregulado en cuanto al derecho al trabajo, cuya desaparición pasa por ser una de las aspiraciones desde esta posición.

Gorz pone un ejemplo reciente, excelente, de cómo se lleva a la práctica una “utopía” política: el *Workfare* de la administración Clinton, aprobado en 1996, implantado ya en algunos municipios alemanes. La renta mínima sólo se conserva si uno no renuncia a trabajar, por mal pagado que se esté, al ser requerido por una entidad pública, y para realizar trabajos presumiblemente penosos, pero de “utilidad” general. Obviamente, la perspectiva adoptada en estas políticas sociales es la de la otra gran “utopía”, económica en este caso: la del mercado neoclásico. Es decir, por un lado, los trabajos poco cualificados y de poca productividad, aunque imprescindibles, no son rentables si hay que pagar tarifas mínimas, y deben ser, de alguna manera, subvencionados. Por otro, que la responsabilidad de la falta de competencias está en la indolencia del trabajador, que no ha sabido rentabilizar sus inversiones en “capital humano”. Gorz, para refutar esta idea, pone el ejemplo de lo que ocurre en Francia: un tercio de los trabajadores cualificados ocupa puestos de baja cualificación; claro que hay cualificación, lo que no hay son suficientes empleos cualificados, y, por eso, lo que hay que hacer es subvencionar la redistribución de los empleos cualificados reduciendo el tiempo de trabajo (el énfasis, de nuevo, está más en repartir lo cualificado, que en cualificar el trabajo).

Otro ejemplo. El *revenu d'existence* de Yoland Bresson. Unas 45.000 pesetas al mes (1.800F) para indemnización al parado, y, con ello, incitación al trabajo intermitente, reducido, variable. La cuestión es que esta especie de adaptación al posfordismo a quién incita realmente al trabajo-empleo intermitente es a los empleadores, que podrán contratar por debajo del nivel de subsistencia. La cuantía del subsidio no puede impedir, por sí sola, que el prestatario no se vea obligado a aceptar empleos poco atractivos, mal remunerados, inestables y sin cualificación; “se trata en suma, de crear un segundo mercado de trabajo”,<sup>1076</sup> una sociedad dual, “a la sudafricana”. La presión a aceptar cualquier cosa es demasiado fuerte como para fundar la multiactividad, ya que la discontinuidad es un poder del capital, nada parecido a “un derecho individual y colectivo de los prestatarios del trabajo a la autogestión de su tiempo”.<sup>1077</sup>

---

<sup>1074</sup> MP, p. 135.

<sup>1075</sup> 1994c: “Le RGM, version allemande”, *Futuribles*, núm. 188, pp. 61-66.

<sup>1076</sup> 1994, p. 52

<sup>1077</sup> MP, p. 137.

Una *renta de izquierdas*, por tanto, debe ser suficiente. El total debe ser bastante elevado como para dejar al individuo en cuestión la libertad de elegir qué empleos y en qué condiciones desea realizar, y esto, en primera instancia, se acerca a las condiciones de superación de la racionalidad económica: protege frente al desempleo, las opciones vitales no quedan determinadas por la relación salarial y, gracias a los recursos asignados, deja espacio a la autorrealización en las actividades no mercantiles. Apunta más allá de la sociedad salarial y el capitalismo.<sup>1078</sup> Sin embargo, también tiene inconvenientes.

### 8.2.2. Argumentos contra la renta básica

Los recelos que una renta básica, siquiera suficiente, ha suscitado en Gorz han tenido diversas fuentes. Una de ellas ha sido su espíritu libertario y antiestatalista, enfrentado a medidas tecnocráticas de este talante. Otra ha venido de la impresión de que podría producir una dualización de la sociedad, en que el espacio público es monopolizado por los maníacos del rendimiento, mientras los “inactivos” adquieren carácter permanente, al margen del espacio privado; es decir, y en contra de lo que desearía Arendt, dos ciudadanías. En Grecia había quien realizara el trabajo, exclusivamente en el ámbito privado, y descargara a los auténticos ciudadanos: las mujeres y los esclavos.

La opción de Hayek o de los conservadores británicos, en ese aspecto, no se distingue de la de los cristianodemócratas en la RFA, o la de los centristas en Francia y Países Bajos, o mucho demócrata americano. Y es que esa renta no integra a los excluidos en una sociedad intacta, ni siquiera es la sociedad la que le protege solidariamente. Como una sociedad íntegra y estable ya no existe, no puede hablarse de socialismo para quienes defienden una renta garantizada de subsistencia para los ciudadanos excluidos del mercado de trabajo: “es, al contrario, la sociedad la que les margina y excluye, condena a la inactividad”.<sup>1079</sup>

Vamos viendo el importante papel que el trabajo tiene en la vida pública. La versión de izquierdas no puede olvidar que

“se pertenece a la sociedad (más exactamente, a la sociedad moderna democrática, y no esclavista) y se tiene derechos sobre ella, o, al contrario, se está parcialmente excluido, según se participe o no en el proceso de producción organizado a escala de la sociedad entera”.<sup>1080</sup>

Hay un vínculo entre ciudadanía y producción, por el que el trabajo es parte de la ciudadanía, y por tanto la carga productiva debe ser repartida en igualdad de condiciones; no es una actividad facultativa, reservada a quienes desean realizarla. Ahora bien, en estos

<sup>1078</sup> MT, p. 258.

<sup>1079</sup> *Ibid.* p. 165.

<sup>1080</sup> *Ibid.* p. 253.

términos, la defensa de Gorz se acerca bastante a la defensa tradicional del obrerismo: el trabajo, en virtud de su utilidad, es el principal foco de reconocimiento social y de autoestima. Sin embargo, el argumento fuerte, si bien derivado del importante papel concedido al trabajo en la vida social, presupone una visión compleja del trabajo en las sociedades modernas.

Esta idea, que ahora pasamos a explicar con algún detalle, tiene importantes consecuencias en la concepción de la sociedad postsalarial. Porque, entonces, no puede ser definida como una sociedad sin relaciones salariales, sin mercados capitalistas de trabajo, o, por lo menos, sin procesos de interrelación a escala sistémica. Incluso en la utopía gorziana, en que la esfera de relaciones no mercantiles se expande a costa del salariado, no es deseable la asignación de una renta universal incondicional. Para los subsidiados, las actividades creadoras de sentido, “relacionales” o “vernáculos”, serán las únicas que se desarrollarán, es decir, se explayarán siempre más allá del “trabajo productivo en el sentido de la economía política, es decir, del trabajo rentable, del trabajo que valoriza el capital”.<sup>1081</sup>

Eso, aunque, a bote pronto, pudiera sonar extraño en quien tanto ha bregado en contra del mercado capitalista, supondría “un empobrecimiento y una unidimensionalidad creciente de posibilidades, capacidades y relaciones interindividuales, [haciendo del] cuidado del otro, la simpatía, la convivencialidad, la solidaridad con los débiles (...) yacimientos de empleo”.<sup>1082</sup> La explicación a este argumento radica en el papel que Gorz concede a la ciudadanía y a la división de esferas y racionalidades, para lo cual es preciso remontarnos a una distinción anterior entre sociedad y comunidad.

Según Gorz, hay dos formas de pertenencia que deben ser aseguradas a cada individuo en sociedades modernas para que éste pueda ser considerado ciudadano pleno.<sup>1083</sup> Una, propia de la comunidad, tiene lugar a escala microsocia, en la asociación de vecinos, el grupo de amigos o la familia, donde se dan intereses, esfuerzos y valores compartidos. Aunque la subsistencia digna, digamos gracias a una *renta social incondicional* (RSI), más que básica, pueda ser asegurada para individuos integrados comunitariamente, de forma relacional, estos no necesariamente serán ciudadanos, será necesario algo más.

La segunda, a escala macrosocia, es la propia del mercado y de la administración burocratizada, es un ámbito mediado (el sistema), en que el individuo adquiere una calidad abstracta, anónima, que “no confiere sentido de pertenencia, sentimiento de participación y solidaridad”,<sup>1084</sup> pero que, bajo ciertas condiciones, supone que “uno cumple un trabajo por el que se gana la utilidad reconocida socialmente y por el que siente que adquiere un papel o

<sup>1081</sup> 1994a, p. 55.

<sup>1082</sup> *Ibid.* p. 56.

<sup>1083</sup> 1992a: “On the Difference between Society and Community, and Why Basic Income Cannot by Itself Confer Full Membership of Either”, en VAN PARIJIS, P. (ed): *Arguing for Basic Income: ethical foundations for a radical reform*, New York: Verso, pp. 179-184.

<sup>1084</sup> *Ibid.* p. 179.

un lugar en la sociedad, que es tan bueno como cualquier otro, que cualquier otro es igual a él”.<sup>1085</sup> El requisito básico es que ese trabajo se desarrolle en la esfera pública, para el beneficio de otros *qua* ciudadanos. En suma, la ciudadanía completa requiere de pertenencia relacional tanto como de *ciudadanía económica*,<sup>1086</sup> por la que uno puede tomar distancia de los vínculos privados y personales: por eso los trabajos domésticos, ocasionales, en que uno se vende a sí mismo como subjetividad, no pueden proporcionar esa integración; y por eso, el trabajo moderno tiene un sentido emancipador. Por aquí es como, creemos, mejor puede entenderse la postura de concebir como una necesidad, para la existencia individual y social, “impuesta por la naturaleza de las cosas, y no por una obligación social”, realizar cierta cantidad de trabajo.<sup>1087</sup>

Si echamos ligeramente la vista atrás, y pensamos en la defensa existencialista del *Je libre y soberano*, base de la ontología gorziana, veremos que su surgimiento depende de esta tensión entre las relaciones mercantiles y la cooperación voluntaria; un espacio intermedio en que el individuo huye simultáneamente de la racionalización funcional, de dejar su identidad en el trabajo, y al mismo tiempo de la tradición y las relaciones heredadas. Por ahí puede entenderse mejor el énfasis gorziano en la idea de que, siendo todo deber la contrapartida de un derecho, “derecho al trabajo, deber de trabajar y derecho de ciudadanía están inextricablemente unidos”.<sup>1088</sup>

Ese tipo de ideas, en las que se trasluce un enfrentamiento con el comunitarismo, desarrollado en textos recientes,<sup>1089</sup> conducen a una teoría de la modernidad ligada a transformaciones en la propia estructura ontológica del individuo.

Por eso, durante tanto tiempo, se ha opuesto a una RSI incondicional, y ha defendido una renta condicionada al trabajo, a una renta que permita vivir sin trabajar. Nos estamos refiriendo al trabajo en sentido moderno. Es decir, el trabajo, en contra de la concepción dominante en los defensores social-liberales de la renta básica, tan influidos por la teoría rawlsiana de la justicia como distribución, no es un bien, es una dimensión de la ciudadanía, que sitúa a uno más allá de la determinación social particular. Si recordamos, Gorz trata la distribución del tiempo de trabajo como si de un bien se tratase. Lo que quiere subrayar es que tiene un sentido emancipador, y que no debería ser facultativo.

La abolición del trabajo, pues, en sí, no supone una liberación, excepto si va “acompañado del derecho de cada uno al trabajo: a la producción de la sociedad, a la producción de riquezas socialmente deseables y a la libre cooperación con los otros en la consecución de sus fines”.<sup>1090</sup> Si se abren o no nuevos espacios de actividad individual y

---

<sup>1085</sup> *Ibid.* p. 182.

<sup>1086</sup> Según GORZ, la integración de la mujer en el mundo del trabajo es un buen ejemplo de ello.

<sup>1087</sup> CSE, p. 175.

<sup>1088</sup> MT, p. 256.

<sup>1089</sup> MP, pp. 185-198.

<sup>1090</sup> *Ibid.* p. 88.

social a los individuos la renta independiente será emancipadora o represiva. De esto, no obstante, no puede seguirse un rechazo total a un subsidio general. A lo que Gorz se opone es a que esté vinculado al tiempo de trabajo.

En estos términos puede producirse cierta confusión. No es que el subsidio se mantenga independientemente de la cantidad de trabajo, medido en tiempo. Se trata de que se conserve también cuando el trabajo no se adecúa a las características del trabajo atípico: una jornada regular de siete u ocho horas diarias, siete días a la semana para toda la vida laboral, porque una parte de la población activa se dedica a tareas en que el rendimiento del trabajo ya no es medible y porque para otros muchos no hay empleos regulares a tiempo completo. Es decir, de acuerdo con la visión original del socialismo, la garantía a la renta no se puede basar en el “valor” del trabajo (reposición de la fuerza de trabajo), ni en el esfuerzo —la extinción del salariado y de la ley del valor, según Gorz, van de la mano—,

“tiene por función esencial distribuir sobre todos los miembros de la sociedad una riqueza resultado de las fuerzas productivas de la sociedad en su conjunto y no una adición de los trabajos individuales”.<sup>1091</sup>

"A cada uno según sus necesidades". La RSI, por tanto, no es “sino el derecho de cada ciudadano a recibir, repartido durante toda su vida, el producto de la cantidad inabarcable de trabajo socialmente necesario que ha proporcionado a lo largo de su vida”;<sup>1092</sup> unas 20.000 horas en periodos discontinuos. Una objeción posible a ello, usada por los partidarios de la renta básica, tan reacios a la burocracia (de hecho, las propuestas de financiación de renta básica suelen asumir un fuerte debilitamiento del Estado de Bienestar), apunta a las necesidades que eso creará para poder regular las horas cumplidas, calcular las horas a cumplir, controlar los permisos y las reincorporaciones. De hecho, como señala Gorz, ese sistema de control y contabilización del trabajo realizado ya existe, en los sistemas de jubilación y desempleo, y no parece inviable adaptar informáticamente esa información a otras finalidades.

En resumen, la renta no salarial que Gorz defiende se cobra como ciudadano-trabajador, y, si bien la remuneración del trabajo continúa siendo lo esencial, está adaptada al trabajo discontinuo y a un proyecto multidimensional de vida, en que el trabajo asalariado va perdiendo fuerza. El objetivo perseguido es romper con la ideología del trabajo sin acentuar la exclusión, mostrar que la sujeción de los trabajadores al poder del capital depende de razones esencialmente políticas,<sup>1093</sup> de la persistencia a hacer de la continuidad del trabajo la medida de la parte de las riquezas socialmente producidas a que uno tiene derecho.

---

<sup>1091</sup> *Ibid.* p. 91.

<sup>1092</sup> CP, p. 90.

<sup>1093</sup> CSE, p. 150.

## 8.2.3. Argumentos a favor

Sin embargo, Gorz, aunque se haya opuesto largamente a un subsidio incondicional, considera en sus últimos trabajos que esta idea “ya no es coherente con las perspectivas abiertas y los cambios introducidos por el postfordismo”.<sup>1094</sup> El paso descrito va desde las objeciones de cariz ético y político mantenidas durante más de quince años, a las defensas de tipo estratégico de “una asignación básica suficiente (y no mínima) incondicional en sentido fuerte”.<sup>1095</sup> El cambio de postura, por sí sólo, puede darnos una idea del alcance que tiene la asunción de las transformaciones acaecidas desde finales de los años ochenta. Y del giro producido en la interpretación de la “prehistoria” de la renta, ahora ligadas a tradiciones de socialistas y comunistas libertarios, en el XIX y XX, como Bellamy, Popper-Lynkeus, los seguidores de Jacques Duboin, el movimiento *L'Ordre nouveau*, Paul Goodman, incluso alguno de los Verdes.

¿Por supuesto, debe ser una renta suficiente, que permita rechazar las condiciones de trabajo indignas; no debe ser entendido como “asistencia”, ni como una protección social que acentúe la dependencia del Estado. Debe, por contra, situarse en “un medio social que permita a cada uno arbitrar permanentemente entre el valor de cambio y el de uso de su tiempo”,<sup>1096</sup> entre las utilidades que le proporciona su tiempo; para hacer efectivo el derecho de cada uno a hacerse cargo de sí mismo, al estilo de las *políticas generativas* de Giddens.

Por eso es inseparable del desarrollo y de la accesibilidad a los medios de la autoactividad, asunto que tratamos en el próximo punto. La cuestión sobre la cuantía, según Gorz, es secundaria, la raíz del asunto está en su finalidad: la regresión del trabajo-empleo y la expansión de actividades no mercantiles.

En *Misérias del Presente*, Gorz, consciente de la necesidad de justificar el viraje respecto a la RSI, ha desarrollado con detalle las razones para *la defensa de la incondicionalidad*, que son a la vez, respuestas a las críticas más frecuentes dirigidas contra los defensores de la renta incondicional universal.

En primer lugar, porque, como ya habíamos adelantado, el tiempo de trabajo va dejando de ser la medida del trabajo; a saber, la principal fuerza productiva es la inteligencia y la imaginación, el *general intellect*. El valor de uso del trabajo ya no guarda relación con el tiempo consumido para producirlo, variando enormemente según las personas y las características más o menos materiales del trabajo. Con la regresión del trabajo-empleo continuo y pagado, se hace imposible calcular la duración de una cantidad de trabajo incomprensible en la esfera pública que cumplir por cada uno a lo largo de un periodo

---

<sup>1094</sup> MP, p. 140-151.

<sup>1095</sup> *Ibid.* p. 144.

<sup>1096</sup> *Ibid.* p. 137.



determinado.<sup>1097</sup> La renta social, en ese modelo, ya no se corresponde a la ley del valor del trabajo (valor como reproducción de la fuerza de trabajo): *es el fin de la ley del valor*.

En segundo, porque sólo si es incondicional puede asegurarse una expansión *voluntaria* del sector no mercantil. La asignación universal e incondicional de una renta de base acumulable con la renta del trabajo es la mayor palanca para redistribuir tanto como sea posible a la vez el trabajo remunerado y las actividades no remuneradas, permite hacer frente a un mercado de trabajo selvático y apostar por la multiactividad.

Dos puntualizaciones pueden llevarnos al meollo de esta idea. La primera tiene que ver con la crítica más frecuente lanzada contra la renta básica: que nadie querrá trabajar. Dejando de lado los presuasivas que puedan ser las respuestas a esta cuestión, hay quienes defienden que, de hecho, como nadie querrá trabajar es como asalariado. Rifkin, u Offe, por ejemplo, han propuesto que la renta, como parte de un conjunto más amplio de medidas, promueva el desarrollo del *sector del voluntariado*, o *tercer sector*, el de las actividades que responden a necesidades no solventes y no rentables para la economía de mercado, pero que, por necesarias en la cohesión social, deben ser protegidas.

Eso, defender este tipo de actividades, es una cosa, pero otra, como señala Gorz, es vincularlas a una renta garantizada: “la remuneración del trabajo altruista [*bénévole*] obligatorio” es una contradicción en los términos;<sup>1098</sup> o es altruista, y eso significa desinteresado, vocacional, o es una obligación con que cada uno carga como puede para no perder el sustento. En cualquier caso, es una espita abierta a la instrumentalización y normalización de actividades familiares y voluntarias, actividades cuya lista puede ir aumentando para incluir casi cualquier cosa:

“si la asignación universal de una renta básica va ligada a la contraprestación que la justifica ésta debe ser un trabajo de interés general en la esfera pública y debe poder tener su remuneración por meta sin que eso altere su sentido”.<sup>1099</sup>

Si esto es imposible, y Gorz, como acabamos de ver, así lo asume, sólo la incondicionalidad de la renta podrá preservar la incondicionalidad de las actividades que no deben entrar en el campo de la razón instrumental.

En tercer lugar, porque la asignación universal es la mejor adaptada a una evolución que hace “del nivel general de conocimientos, *knowledge*, la principal fuerza productiva”. Esta idea, la otra cara de la moneda de la inmaterialidad del nuevo trabajo, redunda en la coincidencia que se produce, en el trabajo implicado del posfordismo, entre control y ejecución.<sup>1100</sup> El tiempo del libre desarrollo del individuo puede ser considerado capital fijo:

<sup>1097</sup> *Ibid.* p. 140.

<sup>1098</sup> *Ibid.* p. 141.

<sup>1099</sup> *Ibid.* p. 143.

<sup>1100</sup> *Ibid.* p. 150.

el tiempo libre proporciona a los individuos una productividad casi ilimitada, aunque no es trabajo (contra Negri y M. Hart), puesto que ha sido posible gracias a la propia contracción del trabajo.

Entonces, “el crecimiento de la capacidad productiva de los individuos es la consecuencia y no la meta de su pleno desarrollo”.<sup>1101</sup> Si el trabajador es a la vez la fuerza de trabajo y quien la manda, si la persona ya no puede ser separada de la fuerza de trabajo, la formación pasa a formar parte del tiempo de trabajo. La RSI debería, en ese contexto, equilibrar el proceso, favoreciendo la autonomía más allá de la función productiva, en lo moral, político, cultural, existencial.

Además, y en cuarto lugar, por el valor heurístico de la RSI. Apunta a una sociedad en que el trabajo no es sentido como tal por todos, “responde bien a la economía que se dibuja más allá el *impass* en que se hunde la evolución actual”,<sup>1102</sup> una economía de precios políticos (incluso con formas alternativas de moneda), basada en otro modelo de civilización, consumo y vida. Hace visible el sentido posible *más elevado* de los acontecimientos en marcha, las economías del tiempo de trabajo.

Por último, por su contenido socialista. La asignación así representa una puesta en común de las riquezas socialmente producidas, reconoce la renta agregada (de momento, digamos que nacional) como un bien común producido por el trabajo colectivo). Es una ruptura con el “a cada uno según su trabajo”, y abre la puerta al marxiano: “libre desarrollo de las individualidades”.

#### 8.2.4. *Causas pendientes de la RSI*

El cambio de posición de Gorz al respecto es sorprendente, además de poco consistente con otras de sus propuestas. Dejamos de lado la cuestión de la financiación, de la viabilidad política, y más aún, de la viabilidad política de una renta básica en un sólo país, motivos más que suficientes para ser escépticos (o para esperar la revolución, que debe der ser más fácil). Pero es que incluso haciendo la vista la gorda al respecto hay demasiados puntos pendientes.

Hemos visto en el punto anterior, de forma muy detallada, la cuestión del reparto del tiempo de trabajo. Gorz asume allí (8.1.) que puede llevarse un control del tiempo que uno dedica a lo largo de su vida al trabajo, que de hecho ya se hace para el caso de las jubilaciones y el desempleo. Si esto es así, no se ve porque el tiempo de trabajo deja de ser medible, “la medida del trabajo” en este caso (8.2.). Gorz considera factible la medida del tiempo de trabajo para la reducción de la jornada pero no para una renta básica condicional.

---

<sup>1101</sup> *Ibid.* p. 151.

<sup>1102</sup> *Ibid.* p. 146.

La respuesta que da a la cuestión, sin resolver esa contradicción, se remonta a la idea del *general intellect*: la coincidencia entre control y ejecución en el trabajo posfordista. Si recordamos (cap. 3), el trabajo implicado apenas alcanza a una minoría de los trabajadores, para la cual la coincidencia entre control y ejecución está lejos de ser real. Ya a mediados de los ochenta Manacorda<sup>1103</sup> señaló que la tipología clásica de las formas de control en el fordismo (control burocrático, técnico, jerárquico) se estaba quedando obsoleta, que en el posfordismo ya no es preciso el *control panóptico*, y que este es ahora más difuso y tecnificado. Es ingenuo pensar que el control del trabajo ha desaparecido, y que la relación entre tiempo de trabajo comprado en el mercado y trabajo efectivamente extraído no se resuelve en función del control ejercido.

Pero es que, además, aún aceptando que eso fuera así, si el tiempo de trabajo deja de ser relevante en la producción, la teoría de los tipos de trabajo de Gorz, así como su idea del trabajo moderno, se demorona. Vimos con detalle que la modernidad de la racionalidad económica radica, entre otras cosas, en que ahorra tiempo; que el objetivo primero de la empresa es ahorrar tiempo, como un factor central de la producción. Sin teoría del valor-trabajo el trabajo moderno no puede ser definido en los términos en que Gorz lo hace. Obviamente, uno puede no estar de acuerdo con los postulados ricardianos, y pensar que el valor se determina de otra forma (por la escasez, recogida en los precios, diría un economista neoclásico); no obstante, si se sostiene que todo valor es indiferenciado, que hay una fuerza productiva general por debajo de la cual no hay forma de especificar el valor, entonces no hay diferenciales de productividad, cualquier actividad es equivalente a otra. Ni Gorz estaría de acuerdo con esto, consecuencia directa de su idea del *general intellect*: a nuestro juicio, lectura exagerada del aumento de cualificación general de la sociedad, de la "reproducción ampliada de la fuerza de trabajo".

De otro lado, efectivamente la renta suficiente incondicional es socialista en el sentido de que reconoce el factor social, agregado, de la producción, "que es resultado de las fuerzas productivas en su conjunto, y no una adición de los trabajos individuales". Ahora bien, si se reconoce esto, y además se prescinde de la teoría del valor-trabajo y se sustituye por la del *general intellect*, ¿en qué sentido forma el capitalista parte de las fuerzas productivas?, o dicho de otro modo, ¿qué derecho tiene a percibir una prestación incondicional?

Esta es la gran cuestión que los teóricos de la renta básica, incluso sin mojarse en cuestiones tan delicadas como la del tiempo de trabajo,<sup>1104</sup> no aciertan a contestar. Sostener que, en una economía con trabajo asalariado, todos participan por igual de la riqueza y tienen por tanto igual derecho a una RSI no es fácil de justificar. Es seguro, además, que no es socialista. Una cosa es apostar por una renta incondicional al trabajo —aunque no es

<sup>1103</sup> ALONSO, L. E., 1987: "André Gorz: entre la sociedad dual y la utopía tecnológica", *Reis*, núm. 38, p. 249.

<sup>1104</sup> RAVENTÓS, *op. cit.*; VAN PARIJS, P., 1996: *Libertad real para todos. Qué puede justificar el capitalismo (si hay algo que pueda hacerlo)*. Barcelona: Paidós, al que Raventós sigue de cerca.

evidente— y otra incondicional a secas, es decir, universal. Si esto último se defiende no veo cómo puede llevarse a cabo una crítica de las relaciones de producción desde el punto de vista del trabajador.

### 8.3. *El sector no mercantil*

Tanto la redistribución del trabajo como la del ingreso no son más que políticas subalternas a la creación de un espacio social del desarrollo y encuentro de actividades voluntarias. Se trata de traducir la potencialidad social por el trabajo autónomo creativo a políticas concretas, por un lado, generativas, que se traduzcan en una mayor responsabilización de los individuos para consigo mismos, y, por otro, demercantilizadas.

La opción gorziana apunta a la constitución y fortalecimiento de *redes de ayuda mutua*, rompiendo la definición productivista de utilidad:

"Hay que pensar el conjunto de actividades que exigen un don de sí en la perspectiva del desarrollo de servicios altruistas desprofesionalizados. Los impases del Estado de Bienestar tienden en parte a la concepción absurda que quiere que unos (jubilados y prejubilados) sean pagados por no hacer nada, otros por trabajar en exceso, otros por hacer provisionalmente y a falta de algo mejor lo que para los primeros ya no hay derecho, para los segundos, tiempo de hacerlo".<sup>1105</sup>

La idea es descentrar la vida del trabajo-empleo, sin eliminarlo, enriquecer la existencia creando nuevos polos de socialidad: una *vida multipolar* en que el trabajo remunerado ocupe 20 ó 30 horas semanales, y otras tantas se dediquen a otras actividades no económicas,<sup>1106</sup> a la creación de una nueva civilización de la cultura. Por eso las PTL deben ser selectiva en cuanto a las actividades que promueva. Por un lado, actividades con fines lucrativos; por otro, "servicios culturales en sentido amplio, tendentes al desarrollo de las facultades personales y de la capacidad de hacerse cargo de uno mismo, de sus problemas existencias, su salud, etc.". <sup>1107</sup>

Ya desde las primeras formulaciones, en *Caminos*, Gorz subraya la necesidad de hacer compatibles diversos niveles de interrelación. Uno, para el trabajo macrosocial heterónimo, destinado a cubrir las necesidades de base y a aprovechar las ventajas de la producción especializada a gran escala. Dos, para actividades microsociales autoorganizadas, de carácter local y para bienes facultativos, que, no obstante, pueden aspirar a subsistir la producción de lo necesario, a promover alternativas productivas desde "el tejido social de la

<sup>1105</sup> MT, p. 181.

<sup>1106</sup> *Ibid.* p. 180.

<sup>1107</sup> CSE, p. 202.

sociedad civil: [el] nivel de las confrontaciones y arbitrajes entre diferentes elecciones posibles; de la definición de lo deseable y de lo necesario.<sup>1108</sup> Un tercer nivel, para las actividades autónomas de proyecto y deseo personal, para la creación privada. Tiempo remunerado, autoproducción en tecnologías avanzadas, tiempo autónomo.

Vayamos desgrandando las distintas cuestiones. Primero, el papel reservado al mercado. Ya en *Caminos*<sup>1109</sup>, en la primera descripción detallada de la sociedad multidimensional, el sector convivial ha adquirido un papel de unificador de productor y consumidor. Se trata de acercar la aparición de las necesidades a los recursos locales y a los deseos espontáneos (no impuestos por el sistema a través de la publicidad o la educación formal, por ejemplo), de forma que pueda maximizarse la eficiencia productiva, es decir, la "satisfacción óptima de necesidades y de deseos con el menor gasto posible de trabajo, capital y recursos". El diferencial de productividad, presumiblemente mayor en la economía de escala, debe ser compensado por la satisfacción que los miembros reciben de su forma de cooperación.<sup>1110</sup>

Por supuesto, el modelo de talleres de autoproducción, como una alternativa, al menos parcial, al mercado y a las grandes compañías, nos invita a pensar en un modelo socioeconómico de cooperativas autogestionadas.<sup>1111</sup> Ahora bien, eso ¿nos vuelve a situar en un ámbito sistémico, heterónomo, aún con mayores dosis de autonomía? La autoproducción y las actividades cooperativas pueden ser autónomas, pero a condición de que lo necesario pueda ser proveído desde fuera. Es decir, las actividades conviviales configuran *el reino de la libertad*, no puede estar sometidas a satisfacer necesidades. Por eso, entre otros motivos, Gorz se ha opuesto a los teóricos que defienden la vuelta a actividades premodernas como respuesta al mercado.<sup>1112</sup>

El sector convivial no es económico en sentido moderno, debe dotar de sentido, por contra, a la economía formal, ya que "la actividad económica en sentido moderno no puede por esencia ser a ella misma su propio fin". Esta cuestión requiere clarificar el sentido que tiene la distinción necesario/facultativo. Lo necesario es lo que los individuos sociales necesitan en el contexto socio-cultural de su civilización: infraestructuras y artículos de consumo de uso corriente, funcionales, robustos, reparables y capaces de integrar el cambio tecnológico. Lo superfluo, facultativo, es lo "no necesario que da a la vida su sabor y su valor: tan inútil como ella misma, la exalta como el fin que funda todo fin". En cierto modo, es una transcripción de los dos tipos principales de necesidades.

Para Gorz, la liberación del tiempo extenderá considerablemente los intercambios no mercantiles, y las formas de consumo no individuales, tendiendo el trabajo en sentido

---

<sup>1108</sup> CP, p. 126.

<sup>1109</sup> tesis 10.

<sup>1110</sup> MP, p. 173.

<sup>1111</sup> *Ibid.* p. 171.

<sup>1112</sup> MT, p. 210.

económico a convertirse en una actividad accesoria; he aquí lo esencial.<sup>1113</sup> Pero no desaparece. Y, por tanto, persiste el mercado, en contra de uno de los primeros objetivos de la izquierda antisistema y de la utopía comunista. Y la empresa. Gorz, que pone como ejemplo de la vitalidad de este debate, la polémica mantenida entre A. Nove y E. Mandel en la *New Left Review*, a finales de los ochenta, ha tenido que aclarar su posición al respecto.

En *Caminos* la posibilidad de un ámbito de libre empresa, a medio camino entre la producción institucional y *la autoproducción por placer* ha sido explícitamente defendido. A pesar de ello, se refiere a un tipo de empresa muy particular, "artesanal, cooperativa o comunal-comunitaria", una microempresa, no necesariamente capitalista —es decir, que su éxito no se mide sólo comercial y financieramente—, al estilo de los *kitbboutzim* socialistas. Como vemos, la idea de empresa no queda reducida a los grandes sistemas, sin embargo, esa borrosa frontera entre la empresa microsocial y la macrosocial remite a la cuestión del papel concedido al mercado.

El libre juego de los mecanismos de mercado conduce al declive social, y es que el capital se invierte allí donde está la oferta solvente.<sup>1114</sup> Por eso, si todo fuese mercado, estaríamos muertos de hambre, "la sociedad no sería viable". Además, cuantas más actividades permanecen fuera de las relaciones mercantiles más ricas son nuestras vidas individuales y sociales,<sup>1115</sup> pues las relaciones mercantiles son intercambios fundados en la compraventa, no en la donación desinteresada. Simultáneamente, no puede haber sociedad compleja (con tareas especializadas y división social de las mismas) sin relaciones mercantiles ni mercados. Pero puede haber relaciones mercantiles sin mercados (sin economías de mercado, en que los vendedores buscan el rendimiento máximo). La diferencia radica, en este punto, en que para Gorz, el socialismo debe favorecer el control del mercado no sólo desde el Estado, "sino desde una esfera de socialidad vivida, hecha de formas de cooperación voluntaria autoorganizada y de intercambios no mercantiles, no monetarios".<sup>1116</sup> Para ello es preciso "cambiar la ciudad".<sup>1117</sup>

La *política de la ciudad* persigue reorganizar el espacio y el tiempo social de forma que fermenten nuevos proyectos comunes, en autoactividades de reconstrucción del mundo vivido en ciudades policéntricas, inteligibles. Gorz tiene en mente las experiencias en países como Dinamarca y Holanda, en las "revoluciones moleculares", en palabras de Gauttari, en marcha en Parthenay, Copenhage, Boloña, o en los modelos de los alemanes Werner Geissberger, Egon Matzner, Ulf Fink.

<sup>1113</sup> MT, 248, nota.

<sup>1114</sup> "Marché, marchandise, rapports marchands", en CSE.

<sup>1115</sup> CSE, p. 44.

<sup>1116</sup> *Ibid.* p. 47.

<sup>1117</sup> MP, p. 161.

Veamos los ejemplos que nos proporciona de experimentación social a gran escala. En primer lugar, los sistemas de cambio local,<sup>1118</sup> y de mercado local<sup>1119</sup>. Iniciados en los años veinte, recuperados en los años ochenta, son una salida para quienes no pueden vender su fuerza de trabajo en el mercado de trabajo. Es una especie de trueque de trabajo, que responde a una vieja aspiración del movimiento obrero, dirigida a suprimir los intermediarios entre trabajador y producto, entre producto y necesidad,<sup>1120</sup> la forma mercantil y el dinero. Los *Círculos de Cooperación*, en una línea similar, evitan los inconvenientes del trueque, difícil de utilizar sin un conocimiento directo de los agentes: se basan en monedas tiempo/trabajo. Es como dinero pero no lo es, ya que se considera “solvente” a cualquiera, puesto que cualquiera puede desarrollar sus competencias y adquirir otras; si bien permite cambiar cualquier bien por cualquier otro, entre cualesquiera personas. Cada hora o equivalente hora de prestación que uno recibe de quien le paga un servicio es a la vez una deuda con que adquirir otras prestaciones, dentro de un espacio determinado de tiempo.<sup>1121</sup>

Gorz es realmente generoso al destacar las excelencias de este tipo de moneda, todas ellas importantes desde el punto de vista de la economía política. La moneda tiempo, por su convertibilidad limitada y su rápida caducidad, evita la acumulación y la posición de dominio. Si bien no abole, a diferencia de las *Labour exchanges*, las Bolsas de Trabajo, ni el dinero ni el mercado, sí que evita el poder del dinero, las leyes ciegas del mercado, pues limita la propiedad privada e incita a la auto-limitación;<sup>1122</sup> elimina, en resumen, el "dinero fetiche". En tercer lugar, la moneda local fomenta la creación de valores de uso frente a los de cambio, y eso estimula el uso de recursos, prestaciones y producción locales, aumentando el grado de autosuficiencia y el poder de la población para orientar la economía. Según los estudios de N. Akerman<sup>1123</sup> la moneda local reduce la dimensión de las unidades sociales, e incrementa la democracia directa.

El papel del Estado. Estas propuestas corren el peligro de ser medidas aisladas dirigidas a pobres y parados, una especie de “dinero de los pobres”, que pacifique conflictos sociales en ambientes marginales, o que puedan ser utilizadas, por un liberal, para justificar el desmantelamiento del Estado de Bienestar, o, por un comunitarista, para volver a la economía campesina. Por eso la moneda local sólo tiene sentido en el conjunto de las PTL: una RSI incondicional, el trabajo macrosocial discontinuo, y una política pública de promoción de competencias y de los espacios urbanos de autoproducción. De esto último, del apoyo logístico municipal en la provisión de medios de producción, depende la viabilidad de los centros de equipamiento informático, etc. También, en un ejemplo más de la implicación

<sup>1118</sup> SELs (*Systèmes d'Échange Locaux*).

<sup>1119</sup> LETs (*Local Exchange Trading Systems*, en G. Bretaña)

<sup>1120</sup> MP, p. 166.

<sup>1121</sup> Es el *time dollar* en El Paso de Nuevo Méjico, o la moneda verde en Ithaca, N.Y.

<sup>1122</sup> MP, p. 169.

<sup>1123</sup> *Ibid.* p. 171.

estatal, el apoyo puede consistir en un sistema de seguridad social (para cubrir maternidad, asistencia médica, etc.) fundado sobre cotizaciones en prestaciones, y no necesariamente en dinero; un sistema complementario a los servicios públicos, a los que no pretende dismantelar.

Recapitulemos. La meta es insertar a lo largo de toda la vida, y no sólo para la vida laboral, en redes de intercambios sociales, que favorezcan las relaciones estables de reciprocidad, de forma no jerárquica, autónoma, y comunicativa; para reforzar la actividad crítica y el espíritu reivindicativo, también hacia la organización y la calidad del trabajo en la empresa capitalista. A muy distintos niveles —economía, tecnología, trabajo, consumo, producción, crítica intelectual—, la experimentación social apunta a un *retorno de lo político*. La mediaciones entre cada comunidad local y la sociedad, en las comunidades locales entre sí, son *mediaciones de lo político*, formas particulares del "bien común general" con un efecto multiplicador sobre lo macrosocial, con una dimensión política, en una reestructuración socioecológica de gran alcance.<sup>1124</sup>

Tratemos brevemente esta última cuestión. De un lado, de la repercusión de este tipo de políticas en la transformación de la estructura. De otro, de las posibilidades de liberación que ofrecen. Respecto a esto último, y de forma breve, hay una tendencia a argumentar como si la propiedad de medios de producción no fuese relevante en la determinación de las necesidades. Ya vimos que la teoría del trabajo moderno está elaborada como si el tiempo de trabajo fuese la fuente de toda riqueza. Esta cuestión, en el espacio urbano en que Gorz piensa es un problema mayor, puesto que las actividades socioambientales más "duras" (transporte, producción de alimentos, de energía, etc.) no pueden ser llevadas a cabo promoviendo exclusivamente competencias. Gorz probablemente piensa en la apropiación colectiva de nuevas tecnologías,<sup>1125</sup> como si uno, gracias a ellas, se convirtiera en su propio capital fijo, como ocurre con las profesiones liberales. Sin embargo, en un espacio urbano denso, sin pequeñas unidades de producción, sin su huerto y su jardín, su pozo tal vez, habría que tener en cuenta la instauración de algún tipo de propiedad comunal, pública, vecinal, que vaya sustituyendo a la privada como forma de propiedad de los medios de producir.

Respecto a lo primero, Gorz da motivos de sobra para considerar que cualquier programa socialista debería integrar *políticas de la ciudad* en su programa, y quizás con la prioridad que éste le concede en el suyo, con la idea de expandir un ámbito de fomento de la reflexividad y de creación poética, más allá de la heterorregulación macrosocial y de lo doméstico. Más incluso cuando, en el posfordismo globalizado, los estados nacionales no parecen estar en condiciones de poder realizar el papel de creador de socialidad y ciudadanía que Gorz otorga a la sociedad civil.

---

<sup>1124</sup> *Ibid.* cap. 3.

<sup>1125</sup> *Ibid.* p. 172.



Pero es ilusorio pensar que una reestructuración socioecológica puede venir de esta forma, excepto si se considera que en este espacio se origina una dinámica política que acaba sedimentándose en instituciones de regulación a nivel internacional. El subrayado sobre *el retorno de lo político*, conlleva, pues, un olvido total de *la política*. Así es difícil ver cómo se puede cambiar el marco de competencia de empresa, es decir, que haya relaciones mercantiles de empresa sin mercados guiados por el afán de lucro, cómo las *políticas de ciudad* pueden tener efecto ahí.

Las elecciones tecnológicas realmente decisivas en los procesos productivos son realizadas a nivel de inversiones de gran capital. No hay motivos para pensar que desde el tercer sector se pueda intervenir en ese proceso de elección e inversión, en ese punto en que las externalidades son o no tenidas en cuenta.<sup>1126</sup> El planteamiento gorziano no excluye una teoría política del ecologismo político transformador del sistema; de nuevo, más que excluir, elude. De nuevo, también, falta una teoría que establezca el paso entre el nivel de la reflexividad individual y el nivel de la acción política colectiva.

El programa de las Políticas del Tiempo Liberado es mucho más rico y complejo que la simple reducción de la jornada laboral por qué Gorz y otros autores son conocidos. En cualquier caso su finalidad es, más que dar un agenda de cambio, promover un debate unificador antiproduccionista, dirigido a aglutinar potencialidades dispersas. Es en el conjunto de esa labor de divulgación y concienciación donde puede ser juzgada su obra.

En las cuestiones menores, puntuales, su programa presenta demasiadas lagunas y contradicciones. Viene a dar la razón, en buena medida, a quienes le han acusado de no identificar el agente de cambio,<sup>1127</sup> de no plantearse cómo se defiende la sociedad civil del Estado,<sup>1128</sup> de continuar pensando en un contexto nacional.<sup>1129</sup> Desde nuestro punto de vista, el error principal está en la desconsideración parcial hacia las implicaciones que tiene su análisis de la globalización y de los cambios productivos en la elaboración de un programa. En sus propios términos, no hay ni un agente ni un espacio en que tal reestructuración social, con ese alcance, pueda tener lugar. Así, pues, tendrían razón quienes sostienen que la obra de Gorz no es recomendable como una guía de acción política<sup>1130</sup>, pero sólo en la medida en que

<sup>1126</sup> GOLDBLATT, *op. cit.*, p. 94.

<sup>1127</sup> WENGER, M. G., 1990: "One Step Forwards? The Humanism of Andre Gorz". *Humanity of Society*, vol. 14, núm. 4, pp. 438-448.

<sup>1128</sup> EVANS, *op. cit.*

<sup>1129</sup> HYMAN, *op. cit.*

<sup>1130</sup> FURAKER, *op. cit.*, p. 370; GARCÉS, V., 1987: "La crisis de la izquierda", *Leviatan*, núm. 28, p. 90; RANSOME, P.,: "Review of André Gorz's Critique of Economic Reason", p. 565.

la finalidad de este programa fuese la de ser concebido como un modelo de recambio. Pero claro, no es el caso.

## Epílogo

¿Puede basarse la izquierda en un proyecto que no pase por *lo político*? Esa es la pregunta que guía la reflexión gorziana. En respuesta a ella se piensa en un ideal político del tiempo creativo, con el que iluminar mejor el presente estado de cosas. Ahí es donde los compromisos teóricos se enriquecen y se ponen a prueba.

Hemos visto que todo comienza con el *cogito*, el fundamento ontológico de la necesidad de elección. El hombre es intencionalidad, libertad radical, *antiphysis*. Desde este nivel hemos pasado a la interacción social: el cogito se encarna en la materialidad del campo práctico, se resuelve en la dialéctica entre la experiencia vivida y las estructuras de la praxis. Entonces la apropiación del mundo tiene lugar desde la autenticidad, el hombre se crea a sí en tanto encuentra su proyecto original en la marca que imprime al mundo. Se trata, pues, de asentar una organización social creadora de praxis.

El proyecto original no viene dado, tiene un principio y unos límites. Comienza, en lo individual, en un compromiso afectivo y cognoscitivo con el mundo, y, a través de él, con uno mismo. Estamos en un nivel prelingüístico de interacción y comprensión, el del mundo de la vida en su materialidad sensible, en la evidencia los valores corporales.

Ese vínculo con lo intramundano se traduce en libertad a través de lo no-idéntico, en la posibilidad de la reflexividad. Es así como de lo subjetivo (del fundamento de la verdad, del sentido corporal, la conciencia y el *yo*) puede pasarse a una acción libre, en la existencia de un ámbito imperfectamente socializado. De forma contradictoria, y sin especificar las diferencias evidentes entre un caso y otro, Gorz ha situado por igual bajo esta categoría tanto

la relación afectiva familiar exitosa como la contradictoria, exportando su experiencia personal a un ámbito mayor.

Los límites son de dos tipos. El primero tiene que ver con la imposibilidad de totalizar a un mismo tiempo los distintos planos de la estructura existencial, las distintas dimensiones de mi facticidad (pasado, presente y futuro, y los tres tipos de valores: el vital, el estético y el ético-práctico): “el ideal es una existencia sin fricciones en que uno se mueve desde un nivel a otro, sin sacrificar ni subyugar ningún nivel”.

Un segundo tipo de límites tiene que ver con la heteronomía. Lo que el complejo es a la vida psicológica, lo heterónomo lo es a la vida social. Lo que Freud nos dice de uno, la *Crítica de la Razón Dialéctica* nos lo dice del otro. La esfera de la heteronomía nos remite a lo práctico-inerte, al conjunto de totalidades, de fragmentos aislados de la realidad. Donde las relaciones sociales están deshumanizadas, donde uno se siente a sí mismo como Otro.

Gorz ha tendido a subrayar la dimensión macrosocial de esta esfera, de la cual ha deducido la imposibilidad del socialismo a escala de grandes sistemas. Porque el patrón normativo, dado por la realidad sensible del mundo de la vida, excluye de la experiencia vivida el trabajo instrumental mercantil. Pero el reino de la necesidad afecta también al trabajo privado de automantenimiento, a la dimensión privada del trabajo. La regulación de la primera es prescriptiva (programada) y nos impulsa a los valores competitivos y del rendimiento, en la segunda es incitativa (espontánea), y nos lleva al hedonismo. Ambas están, en cualquier caso, heterorreguladas, socializadas.

Este análisis descansa en la idea de *poiésis*, la actividad cuyos fines son objetos que ella misma engendra. Gracias a ella Gorz nos muestra las restricciones a un proyecto socialista, aunque no lo hace sin problemas. Por un lado, porque las dimensiones de la alienación en los procesos macrosociales de trabajo (organización del proceso, relación al producto, contenidos del trabajo) no son nuevas. Evidentemente, son menos “invivibles” ahora que hace treinta años, pero no hay motivos para pensar que cuando la utopía socialista era considerada válida fuesen reductibles a *poiésis*. Es decir, que si ahora sabemos que el trabajo pone trabas a la comunicación, a la creación y al desarrollo personal no debe ser tanto porque antes los procesos no fuesen heterónomos, sino porque ahora somos más conscientes al respecto, más reflexivos. Porque, a diferencia de la posguerra, “en que todo parecía posible”, la reducción de la heteronomía, el cambio estructural, ha sido descartado.

Por otro lado, por el énfasis en definir la *poiésis* como actividad práctico-sensorial de la subjetividad para con el producto, no para con otra subjetividad. O lo que es lo mismo, a subrayar la relación productor/producto antes que la productor/productor. Por eso Gorz, cuando trata de la identidad en el trabajo se fija en la naturaleza del producto (material o inmaterial) y en su papel en la estructura (función), y no en los aspectos intersubjetivos del proceso. De alguna manera, eso implica un olvido de aquella idea mantenida por Gorz en los cincuenta, la que decía que la alienación tiene relación con los otros, que yo sólo sé si mi intención está en el producto si así es reconocido por los otros. Hay un cierto abuso de la categoría de *poiésis* en el análisis del trabajo heterónomo, que expresa una ruptura incompleta con la vieja idea hegeliano-marxiana del *homo faber*.

En cualquier caso, entre estas dos dimensiones de la heteronomía, se sitúa la actividad autónoma pública, la autoproducción altruista, la libertad. Aquella en que la producción de mundo se enraíza en la experiencia vivida, en que la evidencia de la intención original se expresa en la socialidad. Allí donde, desde el punto de vista moral, la razón práctica puede cumplir con la ley ética. Donde, desde el punto de vista productivo, se define lo necesario y lo superfluo, donde es posible la autolimitación. Donde la apropiación del mundo sensible tiene lugar públicamente, donde *retorna lo político como cultura de la vida*. Por eso hablamos de una filosofía de la praxis, de una continuidad del proyecto de emancipación del trabajo vivo sobre el muerto, ahora como *poiésis* sobre *physis*.

Esta apuesta por lo político no excluye una teoría de *la política*. Si bien es cierto que Gorz generalmente actualmente elude, a diferencia de sus primeros trabajos, analizar la economía política, el ecologismo político, o la política económica, o el estudio comparativo de regímenes políticos y sociales, tiende a omitir más que a excluir. En general, no es incompatible con otras perspectivas críticas. Con una salvedad.

La humanización de la sociedad, en la teoría social de Sartre, pasa por la existencia de un grupo soberano, y la del grupo soberano depende de la eliminación de la escasez. El aspecto positivo de la heteronomía es que, con el desarrollo de las fuerzas productivas, lo práctico-inerte encierra en sí la posibilidad práctica de la superación de la escasez. Por eso es precisa la macrosociedad mecánica. Tras esta idea se encuentra probablemente el origen de los aspectos más rígidos y contrafácticos de la idea gorziana de sociedad, la de la sociedad-sistema. Eso se nota de diversas maneras.

De un lado, en su concepción de los colectivos en el interior del sistema. El caso del Estado es un ejemplo palmario: serialización de la clase dirigente a través de un grupo soberano. Desde el punto de vista del análisis social, este es un campo que pertenece a la razón analítica, donde no hay lugar para el *poder personal* ni para los aspectos intersubjetivos de la interacción, sin los cuales es muy complicado explicar, por ejemplo, la cultura del trabajo, las formas de control del trabajo, o la idea de clase dominante (u otras cuestiones que hemos dejado de lado en este trabajo, como las relaciones Centro-Periferia, el militarismo, la política institucional, etc.) como si todo lo que no fuese una comunidad asociativa — sociedad(4)— fuese una macrosociedad mecánica guiada por tecnócratas.

Hemos visto que eso pasa por asumir una validez funcional del sistema, con exclusión de los cambios cualitativos, como si, a diferencia del pasado, la lógica del capital y de las megaherramientas ya no fuese una opción política, ideológica y de civilización. Sin embargo, es difícil creer que el sistema puede ser objetivamente funcional, toda vez que incluso la racionalidad económica pura parte de alguna asunción (por ejemplo, que el presente vale más, o que la idea de naturaleza del siglo XVIII es aún válida), y que además el funcionamiento del sistema genera una lógica tipo tragedia de los comunes, que es disfuncional a la reproducción social. En definitiva, que el crecimiento del sistema es de tipo capitalista y que es irracional para importantes factores no contabilizados.

Esto nos lleva a los cambios de tipo estructural. El sistema varía, y su transformación tiene mucho que ver la aparición de crisis en su seno, cómo la gestión capitalista sale de ella. Gorz mismo sostiene que hay un trabajo estéril que es funcional al sistema, y que la tasa de beneficio es el indicador de la eficacia del sistema, que el conflicto de clases determina el proceso de acumulación, que la globalización es una opción ideológica y política. Por eso puede ser arriesgado privilegiar tanto esa idea personalista de conflicto central (la cultura contra la subjetividad) frente a otras tensiones: imperativo ecológico/sostenibilidad, ética/eficiencia, acumulación/legitimación, racionalidad económica/comunicativa.

Respecto a esto último, una interpretación acertada de la obra de Gorz debería fijarse, más que en su capacidad de análisis social, en la dirección que pretende imprimir al debate en el seno del socialismo. Más que reducir la estructura a las características de la sociedad organizada lo que se busca es insistir en la idea de que la idea ecosocialista de la *buena vida* tiene que ver con la transformación vinculada a las experiencias prácticas, y que eso es

imposible en la gestión obrera a gran escala o en el control del Estado. Es decir, la *crítica externa*, a la estructura, sigue siendo necesaria; al socialismo, por contra, también hay que aplicarle la *crítica interna*, a los fines y formas de la acción. Ahí radica la principal aportación de Gorz.

En cualquier caso, es obvio que lo político tiene relación con el debate público, y que hay también aquí una omisión importante. De hecho, falta el paso que lleva del individualismo (no utilitarista) en la fundamentación ética y en la teoría de la verdad, a una teoría de la acción basada en colectivos (movimientos sociales) o esferas (autonomía). Eso tiene que ver con el vacío existente entre su tratamiento del sujeto existencial y el de la racionalidad instrumental, sin elementos de mediación entre una y otra, sin identidades colectivas, ni racionalidad comunicativa, sin una teoría de la interacción. De nuevo, es más una omisión que una exclusión.

A nivel moral, eso nos lleva a pensar cómo se resuelve la opción ética. Es evidente que Gorz huye del formalismo moral kantiano, la responsabilidad objetiva/abstracta (en los términos de Jonas) no es suficiente para la concreción de la racionalidad ética, hace falta un espacio físico donde la razón práctica pueda derivar en actitud moral, en un quehacer no instrumental que en última instancia deriva de lo subjetivo. En cualquier caso el acto moral es intersubjetivo, “el fin societal es el que funda la pertenencia común”.

En sociedades modernas, complejas, la pertenencia común es ahogada, las aspiraciones de autorrealización que el propio sistema genera carecen de espacios adecuados de expresión pública. Expresar la necesidad de abrir ese espacio a la autenticidad es el objeto de la filosofía política de André Gorz... Sólo podrá hacerse

“por encima de intereses corporativos, apelando a motivaciones morales, culturales y políticas de hombres y mujeres, a su necesidad de dar sentido, de un ideal”

Esa es la apuesta por la vida de Gérard Horst.

## Bibliografía

### 1. La obra de André Gorz

#### 1.1. La obra escrita de André Gorz<sup>1131</sup>

— 1959: *La morale de l'histoire*, Paris: Seuil (*Historia y enajenación*, traducción de Julieta Campos, México: FCE, 1964).

— 1963a: “Common Market Agriculture”, *New Left Review*, núm. 23, pp. 55-57.

— 1963b: “Mercado Común y Planificación”, en VV.AA., *L'intégration européenne et le mouvement ouvrier*, Paris, Etudes et documentation internationales (*La integración europea y el progreso social*, versión de Pilar Muñoz, Barcelona: Nova Terra, 1967. Se trata de la transcripción de un coloquio internacional organizado por el Centre d'Études Socialistes en Paris, en octubre de 1963, con la participación, entre otros, además de Gorz, de Ernest Mandel o Serge Mallet. Este artículo también está en la edición catalana de 1964a con el título “El moviment obrer davant el Mercat Comú”).

— 1964a: *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*. Paris: Seuil (*Estratègia obrera i neocapitalisme*, traducción de Jordi Solé-Tura, Barcelona: Edicions 62, 1967; incluye “*El moviment obrer davant el mercat comú*”, ausente en la edición original)

— 1964b: “Aspects of Italian Communism”, en R. Milliband y J Saville (eds.) *The Socialist Register*, London: Merlin.

— 1965a: “Work and Consumption”, en Anderson, P. y Blackburn, R. (eds.), *Towards Socialism*, London: New Left Books (Son los capítulos 2 y 3 de 1964a).

— 1965b: “Le Test vietnamien”, *Les Temps Modernes*, núm. 228, 1921-4 (En 1967, cap. VII).

— 1966: “Sartre and Marx”, *New Left Review*, núm. 37 (en Gorz y Maccio, *Sartre y Marx*, Ediciones Pasado y Presente: Córdoba, 1967. La aportación de Gorz, de idéntico título también se encuentra en *Revista de ciencias sociales*, mar., 2: 113-137).

---

<sup>1131</sup> Incluimos en las referencias las ediciones en castellano o catalán si existieran, así como algún comentario sobre el contenido si lo consideramos preciso.



- 1967: *Le socialisme difficile*, Paris: Seuil.
- y otros, 1968: *La sociedad industrial contemporánea*, Méjico: siglo XXI, 1968 (Recoge las conferencias impartidas en la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales en 1966, así como los textos más importantes de 1967)
- 1968: "The Way Forward", *New Left Review*, núm. 52, pp. 47-66.
- 1969a: *Réforme et révolution*, Paris: Seuil (Es una reedición de 1964a, ampliada por un artículo que da nombre al libro).
- 1969b: "The Pompidou Regime", *New Left Review*, núm. 58, pp. 29-31.
- 1970a: "What were the Lessons of the May Events?", en C. Posner (ed.), *Reflections on the Revolution in France: 1968*, Harmondsworth: Penguin.
- 1970b: "Détruire l'université", *Les Temps Modernes*, núm. 285, pp. 1553-8.
- 1970c: "Immigrant Labour", *New Left Review*, núm. 61, pp. 28-31.
- 1970d: "Worker's Control", *Socialist revolution*, núm. 1-6, pp. 17-31.
- 1971: "Technique, techniciens et lutte de classes", *Les Temps Modernes*, núm. 301-2, p. 141 (*Técnica, técnicos i lluita de classes*, Barcelona: La Magrana, 1979; incluye un prólogo de Joan Carretero con el título "La divisió capitalista del treball en el debat marxista actual").
- 1972a: "A cultural Revolution in the Factory?", *Liberation*, núm. 17, pp. 49-52.
- 1972b: "The Prison Factory" (como Michel Bosquet), *New Left Review*, núm. 73, pp. 23-34.
- 1973a: *Critique du capitalisme quotidien*, Paris: Galilée (Se trata de una compilación de artículos publicados en *Nouvel Observateur* entre 1966 y 1972, bajo el pseudónimo de Michel Bosquet).
- (ed.) 1973b: *Critique de la division du travail*, Paris: Seuil (*Crítica de la división del trabajo*, traducido por Pere Darnell, Barcelona: Laia, 1977. Incluye 1971).
- 1973c: "The Tyranny of the Factory: Today and Tomorrow", *Telos*, núm. 16, pp. 61-67 (*El despotismo fabril y su futuro*, en 1973b, pp. 97-108).
- 1973d: "Workers Control Is More Than Just That", en G. Hunnius y otros (eds.) *Workers Control: A Reader on Labour and Social Change*, New York: Vintage.
- 1973e: "Their Factories and Our People", *Telos*, núm. 18, pp. 150-156.
- 1974a: "Caractères de classe de la science et des travailleurs scientifiques", *Les Temps Modernes*, vol. 29, núm. 330, pp. 1159-1177. (Recogido en 1974 como "The Scientist as

Worker: Speed-Up at the Think-Tank", *Liberation*, núm. 18, pp. 12-18, y en 1976: "On the Class Character of Science and Scientists", en Rose, H. y Rose, S. (eds) : *The Political Economy of Science. Ideology of/in the Natural Sciences*, London: Macmillan. pp. 59-71).

— 1974b: "Lotta continua: la leçon italienne", *Les Temps Modernes*, vol. 29, núm. 335, pp. 2105-2302.

— et altri 1974c: "Normalisation de l'école. Scolarisation de la société", *Les Temps Modernes*, vol. 340, pp. 191-462.

— 1975a: *Écologie et politique*, Paris: Galilée (*Ecología y política*, ed. 2001, 1982, y bajo el pseudónimo de M. Bosquet: Barcelona: El Viejo Topo, 1980; traducción de Miguel Gil. Es, de nuevo, una recopilación de textos periodísticos, de *Nouvel Observateur, le Sauvage y Lumière de Vie*, de entre 1973 y 1977).

— 1975b: "Jean-Paul Sartre: From consciousness to praxis", *Philosophy today*, núm. 19, pp. 287-292 (*Sartre ou de la conscience a la praxis*, recogido en 1967, pp. 205-214).

— 1977a: *Écologie et Liberté* Paris: Galilée (*Ecología y libertad. Técnica, técnicos y lucha de clases*, traducción de Joan Giner, Gustavo Gili, 1979; incluye el artículo, que da nombre al subtítulo, que Gorz aporta a 1973b).

— 1977b: *Fondaments pour une morale*, Paris: Galilée.

— 1977c: "Sartre and the Deaf", *Telos*, núm. 33, pp. 106-108.

— 1977d: "The division of labour: the labour process and the class struggle in modern capitalism", *Capital and Class*, pp. 132-134.

— 1977e: "Nature, valeurs vitales et valeurs du corps", *Les Temps Modernes*, vol. 32, núm. 367, pp. 1306-1331 (Es un extracto de 1977b, pp. 165-198).

— 1978: *Le traître*, Paris: Seuil (*El traidor*, traducida por Cristina Peri Rossi, ed. Montesinos, 1982. Incluye el prólogo de Jean-Paul Sartre *Las ratas y los hombres*).

— 1980a: *Adieux au prolétariat*, Paris: Galilée (*Adiós al proletariado. Más allá del socialismo*, traducción de Miguel Gil, Barcelona: El Viejo Topo, 1982. Incluye el prólogo a la segunda edición francesa, *Temas para una izquierda futura*).

— 1980b: "Ecology as Politics", *Telos*, núm. 46, pp. 177-190.

— 1981: "Nine Theses for a Future Left", *Telos*, núm. 48, pp. 91-98 (*Temas para una izquierda futura*, en 1980a).

— 1982a: "On the German Non-Response to the Polish Crisis: An Interview with A. Gorz", *Telos*, núm 51, pp. 117-122.

— 1982b: "What, Then, is Freedom? Reply to Bahro", *Telos*, núm 51, pp. 126-7.

- 1982c: "A possible utopia", *Futuribles*, núm. 52, pp. 37-42.
- 1982d: "La reconquête du temps", *CFDT Aujourd'hui*, núm. 54, pp. 23-32.
- 1983a: *Les chemins du paradis. L'agonie du capital*, Paris: Galilée (*Los caminos del paraíso. Para comprender la crisis y salir de ella por la izquierda*, traducción de Jordi Marfà, Barcelona, 1986: Laia. No incluye los anexos de la edición original)
- 1983b: "Farewell to the Working Class: an Essay on Post-Industrial Socialism", *New Political Science*, núm. 12, pp. 107-115.
- 1983c: "Security: Against What? For What? With What?", *Telos*, núm. 58, pp. 158-168.
- 1983d: "A World with its Work Cut Out for the Future", *The Guardian*, 1 de agosto.
- 1984: "De la morale au politique", *Autogestions*, núm. 17, pp. 9-24.
- 1985a: "Against Confusing Autonomous Activity with Wage Labour", *Telos*, núm. 64, pp. 123-4.
- 1985b: "The American Model and the Future of the French Left", *Socialist Review*, núm. 84, pp. 101-108.
- y otros, 1985c: "L'avenir du travail en question", *Autogestions*, vol. 18, núm. 19, pp. 15-22. ("El futuro del empleo", *Documentación social*, núm. 93, pp. 73-82, 1993).
- 1985d: "Nouvelles pauvreté, nouvelle société", *Les Cahiers du GRIF*, núm. 30, pp. 5-171.
- 1986a: "The Socialism of Tomorrow", *Telos*, núm. 67, pp. 199-206 ("El socialismo de mañana", *Leviatán*, núm. 26, pp. 113-121, 1986).
- 1986b: "Reshaping the welfare state: the conservative approach and its socialist alternative", *Praxis International*, núm. 6, pp. 5-12.
- 1986c: "Qui ne travaille pas mangera quand meme", *Futuribles*, núm. 101, pp. 56-73. ("(S)he Who Doesn't Work Shall Eat All the Same-Tomorrows Economy and Proposals from the Left", *Dissent*, núm. 34, pp. 179-187, 1987).
- y otros, 1987a: "Du revenu social: au-delà de l'aide, la citoyenneté?", *Bulletin du MAUSS*, núm. 23, pp. 1-152.
- y Troglic, J.F., 1987b: "Pour un nouveau syndicalisme", *Projet*, núm. 206, pp. 69-83.
- 1988a: "Making space for everyone", *New Statesman/Society*, vol. 1, núm. 25, pp. 28-31.
- 1988b: "Préface" en Héritier, P.: *Nouvelle croissance et emploi*, Paris: Syros, pp. 11-15.
- 1989a: *Metamorphoses du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique*, Paris: Galilée ( *Metamorfosis del trabajo*, Madrid: Sistema, 1984; traducción de Mari-

Carmen Ruiz de Elvira)

- y otros, 1989b: “Sartre par lui même”, New York: International Video classics.
- et altri, 1990a: *Rationalité économique et cohésion sociale: débat introduit et animé par André Gorz*, Paris: Cercle Condorcet.
- 1990b: "The New Agenda", *New left review*, núm. 184, pp. 37-46 (“El nuevo orden del día”, en Blackburn, R. (ed): *Después de la caída*, Barcelona: Crítica, 1991, pp. 291-303).
- 1990c: "Paths to paradise/On the liberation from work", *Humanity and society*, vol. 14, núm. 4, pp. 438-448.
- 1990d: “The ultimate ideology of work”, *Emergency*, London, pp. 13-21.
- 1990e: “Du travail qui ne crée point de richesses. Pourquoi la société salariale a besoin de nouveaux valets”, *Le monde diplomatique*, junio, pp. 22-23.
- 1990f: “Fragments sur authenticité et valeur dans la première philosophie de Sartre in Témoins de Sartre. I.”, *Les Temps Modernes*, vol. 46, núm. 531-533, pp. 504-550.
- 1991a: *Capitalism, socialisme et écologie. Désorientations, orientations*, Paris: Galilée (*Capitalismo, socialismo y ecología*, Madrid: HOAC, 1995).
- 1991b: "Critique of economic reason", *Theory and society*, vol. 20, núm.4, pp. 560-565.
- 1992a: "On the Difference between Society and Community, and Why Basic Income Cannot by Itself Confer Full Membership of Either", en Van Parijs, P. (ed): *Arguing for Basic Income: ethical foundations for a radical reform*, New York: Verso, pp. 179-184.
- y otros, 1992b: “L’écologie: ce matérialisme historique”, *Actuel Marx*, núm. 12, pp. 7-112.
- 1993a: "Political ecology: expertocracy versus self-limitation", *New left review*, núm. 202, pp. 55-67 ("La ecología política, entre la expertocracia y la autolimitación", *Viento Sur*, 7, pp. 79-88, 1993)
- 1993b: “Bâtir la civilisation du temps libéré”, *Le Monde Diplomatique*, marzo, p. 13.
- 1993c: “Préface” en Aznar, *Travailler moins pour travailler tous: vingt propositions*, Paris: Syros (*Trabajar menos para trabajar todos*, Madrid: HOAC, 1994).
- 1993d: “Post Industrial Society”, *New Times*, núm. 40, 24 de julio.
- 1994a: "Revenu minimum et citoyenneté. Droit au travail versus droit au revenu". *Futuribles*, núm. 184, pp. 49-60.
- y otros, 1994b: “Les Etats Généraux du Chômage et de l’emploi: la représentation des chômeurs, Entreprise contra l’exclusion, prospective et utopie.”, *Partage*, núm. 87, pp. 1-24.

- 1994c: "Le RGM, version allemande", *Futuribles*, núm. 188, pp. 61-66.
- 1994d: "Salir de la sociedad salarial", en Recio y otros, *El paro y el empleo: enfoques alternativos*. Valencia: Germania.
- 1996: "Alain Touraine or the Subject of Critics", en Clark, J. y Diani, M. (eds), *Alain Touraine*, London: Falmer Press (Recogido en 1997a, pp. 137-155 de la edición castellana).
- 1997a: *Misères du présent, richesse du possible*. Paris: Galilée (*Misérias del presente, riquezas de lo posible*, Barcelona: Paidós, 1999).
- y otros (firmado como Anonymous), 1997b: "European call for a pluralistic citizenship and economy", *Dissent*, vol. 44, núm. 3, pp. 26-27.

## 1.2. Entrevistas

- ALESSANDRINI, J.-F., 1990: "Pistes pour une politique de l'emploi", *Partenaires*, sept. (Recogida en 1991a)
- BOWRING, F., 1983: "The Limits of Self-Determination and Self-Management: an Interview with A. Gorz", *Telos*, núm. 55 (monográfico *French Socialism*).
- CORPET, O., GAUDIN, J. y otros, 1982: "Individu, société, État", *Autogestions*, nº 8/9. (Recogida en 1983a, pp. 131-152)
- GLOTZ, P. y FITCHTER, T., 1986: "La mayor libertad posible. Debate de Peter Glotz y Tilman Fichter con André Gorz", en *Leviatán*, Madrid, nº. 23-24, pp. 135-155.
- KEANE, J., 1989: "A land of Cokayne?", entrevista con J. Keane, *New Statesman/Society*, 12 de mayo, pp. 26-31.
- 1991: "What Way Is Left? Social Change in the Postindustrial Age", *Grand Street*, vol. 10, núm. 2, pp. 130-164 ("Cambios sociales en la era postindustrial", *Topodrilo*, nº 23, Méjico, 1999; y en <[http://www.iztapalapa.uam.mx/iztapala.www/topodrilo/23/td23\\_11.html](http://www.iztapalapa.uam.mx/iztapala.www/topodrilo/23/td23_11.html)>)
- LE MONDE., 1997: "Entretien avec André Gorz", *Le Monde*, 6 de enero (accesible en <<http://www.ainfos.ca/>>).
- MAISCHEIN, R. y JANDER, M., 1986: "Alienation, Freedom and Utopia: Interview with Andre Gorz", *Telos*, núm. 70, pp. 137-154. (Entrevista incluida en la segunda edición inglesa de 1978, London: Verso, 1989, pp. 273-307)
- TATMAN, J., 1998: "Dialogue avec André Gorz", *Écologie et Politique*, nº 22, primavera de 1998, pp. 13-31 (Recoge la entrevista realizada por Tatman y Conrad Lodzak en noviembre de 1993, ya publicada como capítulo final de Lodziak y Tatman).

VUILLAMY, Ed., 1989: "World of No-Workers", *Guardian*, 9 de diciembre.

## 2. Bibliografía complementaria

AGUILERA KLINK, F. y ALCÁNTARA, V. (comps), 1994: *De la economía ambiental a la economía ecológica*, Barcelona: Icaria.

ALONSO, L. E., 1987: "André Gorz: entre la sociedad dual y la utopía tecnológica", *Reis*, núm. 38, pp. 241-249.

— 1992: "André Gorz y el pensamiento postmarxista contemporáneo". *Iniciativa socialista*, núm. 21, pp. 38-44.

— 1998: "Crisis de la sociedad del trabajo, exclusión social y acción sindical: notas para provocar la discusión", en García Calavia y Antonio Santos (ed.), *El reparto de trabajo*, Vol. 1, Alzira: Germania.

ALTVATER, E., [1992] 1994: *El precio del bienestar*. València: Alfons el Magnànim.

ANISI, D., 1995: *Creadores de escasez. Del bienestar al miedo*. Madrid: Alianza.

APPLEBAUM, H., 1992: "Work and Its Future", *Futures*, vol. 24, núm. 4, pp. 336-350.

ARTOUS, A., 1994: "El hombre posmarxista, según André Gorz", *Viento Sur*, núm. 17, pp. 74-87.

AZNAR, G., 1994: *Trabajar menos para trabajar todos*, Madrid: HOAC.

BALLESTEROS, J. y PÉREZ ADÁN, J. (eds), 1997. *Sociedad y Medio Ambiente*. Madrid: Trotta.

BARCELÓ, A., 1992: *Filosofía de la economía. Leyes, teorías y modelos*. Barcelona: Icaria.

— 1998: "Distribución y redistribución del tiempo de trabajo", en García Calavia y Antonio Santos (ed.), *El reparto de trabajo*, Vol. 1, Alzira: Germania.

BASILE, A., 1993: "La utopía al alcance de la mano", *Iniciativa Socialista*, núm. 25, pp. 56-57.

BECK, U., [1986]1998: *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona: Paidós.

— 1998: *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona, Paidós.

— et altri, 1997: *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza.

- BELAVAL, Y., [1974] 1987: *Historia de la filosofía, vol 10*. Madrid: Siglo XXI.
- BERMEJO, R., 1994: *Manual para una economía ecológica*. Bilbao: Bakeaz.
- 1994: “Equilibrio ecológico, crecimiento y empleo”. Cuadernos Bakeaz, febrero, nº3, Bilbao.
- BILBAO, A., 1998: “Crisis y lírica progresista”, en García Calavia y Antonio Santos (ed.), *El reparto de trabajo*, Vol. 2, Alzira: Germania.
- BINSWANGER, H. C., 1994: “Protección del medio ambiente y crecimiento económico”. Cuadernos Bakeaz, diciembre, nº 6, Bilbao.
- BODEMANN, Y. M. y SPOHN, W., 1989: "The New 'True' Socialism and the Old 'Correct' Marxism", *Critical Sociology*, vol. 16, núm. 1, pp. 105-120.
- BOOKCHIN, M., [1971] 1974: *El anarquismo en la sociedad de consumo*, Barcelona: Kairós.
- 1980: “Review of Andre Gorz: Ecology as Politics”, *Telos*, núm. 46, p. 188.
- 1980b: *Toward an ecological society*. Montréal: Black Rose Books.
- 1996: *The Philosophy of Social Ecology. Essays on Dialectical Naturalism*. New York: Black Rose.
- BOWLES, S. y EDWARDS, R., 1990: *Introducción a la economía: competencia, autoritarismo y cambio en las economías capitalistas*. Madrid: Alianza.
- BOWRING, F., 1995: "André Gorz: Ecology, System and Lifeworld", *Capitalism, Nature, Socialism*, vol. 6, núm. 4, pp. 65-84.
- BREWSTER, B., 1969: “Introducción”, en Gorz y Maccio, *Sartre y Marx*, Argentina: Cuadernos de Pasado y Presente, 1969, pp. 7-12.
- BUSCH, T., 1975: "André Gorz on Sartre", *Philosophy Today*, núm. 19, pp. 283-286.
- CARRASCO, C., 1998: “Trabajo y empleo: apuntes para una discusión no androcéntrica”, en Rodríguez, A., *Reorganización del trabajo y empleo de las mujeres*, Valencia: Germania.
- CARRICAJÓ, J. y otros, 2000: *Diccionario de Economía*. Madrid: GPS.
- CASTORIADIS, C., 1977: "Reply to Andre Gorz "Sartre and the Deaf"", *Telos*, núm 33, pp.108-109.
- CMMAD, [1988] 1992: *Nuestro futuro común*. Madrid: Alianza.

COHEN, M., 1982: "Review on Gorz's Farewell to the Working Class", *New Political Science*, pp. 107-115.

COLBY, M.E., 1991: "Environmental Managment in Development: The Evolution of Paradigms", *Ecological Economics*, vol. 3, nº 3, septiembre, pp. 93-113.

COMMONER, B., 1992: *En paz con el planeta*. Barcelona: Crítica.

CORIAT, B., [1979] 1993: *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre taylorismo, el fordismo y la producción en masa*. Madrid: Siglo XXI.

— 1990: *El taller y el robot*, Madrid: Siglo XXI.

— 1991: *Pensar al revés*, Madrid: Siglo XXI.

CROSBY, A., [1986] 1988: *Imperialismo ecológico. La expansión de Europa 900-1900*. Barcelona: Crítica.

DALY, H. E. (comp.), [1980] 1989: *Economía, ecología, ética. Ensayos para una economía en estado estacionario*. México: FCE.

— y COBB, J. B. Jr., 1993: *Para el bien común. Reorientando la economía hacia la comunidad, el ambiente y un futuro sostenible*. México: Fondo de Cultura Económica.

DAMASIO, A., [1994] 1996: *El error de Descartes*, Barcelona: Crítica, 1996.

DE ROOSE, F., 1994: *La pensée écologiste*. Bruxelles: De Boeck.

DOBSON, A., [1995] 1997: *Pensamiento político verde*, Barcelona: Paidós.

— 1998: *Justice and the Environment. Conceptions of Environmental Sustainability and Dimensions of Social Justice*. Oxford: Oxford U.P.

ÉCHANGES ET PROJETS, 1980: *La révolution du temps-choisi*, Paris: Albin Michel.

EVANS, F., 1991: "To "Informate" or "Automate": The New Information Technologies and Democratization of the Workplace", *Social Theory and Practice*, vol. 17, núm. 3, pp. 409-439.

FERNÁNDEZ BUEY, F. y RIECHMANN, J., 1996: *Ni tribunos. Ideas y materiales para un programa ecosocialista*. Madrid: Siglo XXI.

FERNÁNDEZ DURÁN, Ramón, 1996: *La explosión del desorden. La metrópoli como espacio de la crisis global*. Madrid: Fundamentos.

FERRY, L., 1994: *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre*. Barcelona: Tusquets.

FORRESTER, V., [1996] 1997: *El horror económico*. Buenos Aires: FCE.



FRANKEL, B., [1987] 1989: *Los utópicos postindustriales*, Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.

FURAKER, B., 1984: "Gorz's Farewell to the Working Class", *Acta Sociologica*, vol. 27, núm. 4, pp. 367-370.

FURTADO, C. (1974): *El mito del desarrollo económico y el futuro del Tercer Mundo*. Argentina: Periferia.

GALBRAITH, J.K., [1958] 1992: *La sociedad opulenta*, Barcelona: Ariel.

GARCÉS, V., 1987: "La crisis de la izquierda", *Leviatan*, núm. 28, pp. 87-93.

GARGARELLA, R., 1999: *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona: Paidós.

GEORGESCU-ROEGEN, N., 1996: *La ley de la entropía y el proceso económico*. Madrid: Argenteria-Visor.

GIARINI, O., y LIEDTKE, P.M., 1998: *El dilema del empleo. El futuro del trabajo. Informe al Club de Roma*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

GIDDENS, A., [1971] 1985: *El capitalismo y la moderna teoría social*. Barcelona: Labor.

— 1987: *Social Theory and Modern Sociology*, Cambridge: Stanford U.P.

GIOVANINNI, F., 1993: "Review of André Gorz's *Capitalism, socialisme, écologie*", *Capitalism, Nature and Socialism*, núm. 4, pp. 125-129.

GLOTZ, P., 1992: *La izquierda tras el triunfo de Occidente*. València: Alfons el Magnànim.

GOLDBLATT, D., 1996: *Social Theory and the Environment*. Milton Keynes: Open U.

GOODLAND, R. et altri, 1997. *Medio ambiente y desarrollo sostenible. Más allá del informe Brundtland*. Madrid: Trotta.

GORDON, D y otros, [1982] 1986: *Trabajo segmentado, trabajadores divididos*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.

GORDON, H., (1994): "Beat the devil", *The Nation*, 14 de febrero, pp. 188-9.

GRAMSCI, A., [1919] 1973: *Consejos de fábrica y estado de la clase obrera*, México: Roca.

GUATTARI, F., [1990] 1996: *Las tres ecologías*. Madrid: Pre-Textos.

HABERMAS, J., [1973] 1999: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid: Cátedra.

— [1981] 1988: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus.

- HEGEL, G.W.F., 1993: *Principios de Filosofía del Derecho*, Madrid: Libertarias/Prodhufi.
- HYMAN, R., 1983: "A. Gorz and His Disappearing Proletariat", *The Socialist Register*, pp. 272-295.
- HOBBSBAWM, E., [1995] 1998: *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO W., [1974] 1994: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta.
- HOTTOIS, G., [1997] 1999: *Historia de la filosofía del renacimiento a la posmodernidad*. Madrid: Cátedra.
- y M. PINSART (eds.), 1993: *Hans Jonas. Nature et responsabilité*. Paris: Vrin.
- HUISMAN, D., 1999: *El existencialismo*, Madrid: Acento.
- ILLICH, I., 1970: *Deschooling Society*, New York: Harper & Row.
- [1973] 1976: *La convivencialidad*, Barcelona: Barral.
- 1974: *Energía y equidad*, Barcelona: Barral.
- JACOBS, M., 1996: *La economía verde. Medio ambiente, desarrollo sostenible y la política del futuro*. Madrid: Icaria.
- JÁUREGUI, R. y otros, 1998: *El tiempo que vivimos y el reparto del trabajo. La gran transformación del trabajo, la jornada laboral y el tiempo libre*. Barcelona: Paidós.
- JOHNSON, S., 1999: *¿Quién se ha llevado mi queso? Cómo adaptarnos a un mundo en constante cambio*. Barcelona: Urano.
- JONAS, H., 1995: *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- JIMÉNEZ HERRERO, L. M., 1996: *Desarrollo Sostenible y Economía Ecológica. Integración Medio Ambiente-Desarrollo y Economía-Ecología*. Madrid: Síntesis.
- KEANE, J., 1989: "A land of Cockayne?", *New Statesman/Society*, vol. 2, núm. 49, pp. 26-31.
- 1991: "What Way Is Left? Social Change in the Postindustrial Age", *Grand Street*, vol. 10, núm. 2, pp. 130-164.
- KELLY, J., 1977: "Review of "The Division of Labour: The Labour Process and Class Struggle in Modern Capitalism", *Capital and Class*, pp. 132-134.
- KELLY, M. 1998: "The Politics of Gorz", pp. 99-102.

KERN, H. y SCHUMANN, M., [1984] 1988: *El fin de la división del trabajo. Racionalización en la producción industrial*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.

KIVISTO, P., 1986: "What's New about the "New Social Movements"?: Continuities and Discontinuities with the Socialist Project", *Mid-American Review of Sociology*, vol. 11, núm. 2, pp. 29-43.

KYMLICKA, W., 1995 [1990]: *Filosofía Política Contemporánea. Una introducción*, Barcelona: Ariel.

LAFONTAINE, O. y MÜLLER, C., 1998: *No hay que tener miedo de la globalización. Bienestar y trabajo para todos*. Madrid: Biblioteca Nueva.

LIPIETZ, A., [1989] 1997: *Elegir la audacia. Una alternativa para el siglo XXI*. Madrid: Trotta.

— 1993: *Vert espérance. L'avenir de l'écologie politique*. Paris: La Découverte.

— 1998: "El mundo del posfordismo", en VVAA, *El libro de las 35 horas*, Madrid: El viejo Topo.

LITTLE, A., 1996: *The political thought of Andre Gorz*, New York: Routledge.

LIVESAY, J., 1994: "Post-Marxist Theories of Civil Society", *Current Perspectives in Social Theory*, núm. 14, pp. 101-134.

LUKE, T. W., 1997: "Social Ecology as Critical Political Economy", *The Social Science Journal*, vol. 24, núm. 3, pp. 303-315.

MAESTRE ALFONSO, J., 1981: "Crítica y proyecto ecológico de André Gorz", *Agricultura y Sociedad*, núm. 18, pp. 285-286.

MANDEL, E., [1962] 1969: *Tratado de economía marxista*. Méjico: Era.

— [1975] 1976: *Introducción al marxismo*. Barcelona: Anagrama, 1976.)

MANZA, J., 1988: "The Politics of Post-Industrial Society", *Berkeley Journal of Sociology*, núm. 33, pp. 173-179.

MARCUS, L., 1992: "An Invitation to Life: André Gorz's "The Traitor"", *New Left Review*, núm. 194, pp. 114-120.

MARCUSE, H., [1954] 1968: *El hombre unidimensional*, Barcelona: Ariel.

MARGLIN, S., 1971: "Orígenes y funciones de la parcelación de las tareas ¿Para qué sirven los patronos?", en Gorz 1973b, pp. 45-96).

MARTÍNEZ ALIER, J., 1994: *De la economía ecológica al ecologismo popular*. Barcelona: Icaria.

— y SCHLÜPMANN, K., 1992: *La economía y la ecología*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

MARX, K.: *El capital*. Madrid: Akal, 2000.

— y ENGELS, F., *El Manifiesto del Partido Comunista*, Madrid: Utopías/Nuestra Bandera

MCBRIDE, S., 1987: "The State and Labour Markets: Towards a Comparative Political Economy of Unemployment", *Studies in Political Economy*, núm. 23, pp. 141-154.

MEADOWS, D.H. et altri, 1992: *Más allá de los límites del crecimiento*. Madrid: El País/Aguilar.

MÉDA, D., 1995: *Le travail. Une valeur en voie de disparition*, Paris: Aubier.

MERLEAU-PONTY, M., [1945] 1985: *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona, ed. 62.

MUELLER, C. C., 1996: "Economia e meio ambiente na perspectiva do mundo industrializado: uma avaliação da economia ambiental neoclássica". *Est.Econ.* São Paulo, v.26, n.2, pp 261-304, mayo-agosto.

MUNDHENK, M., 1985: "Appropriating (Life-)History through autobiographical writing: Andre Gorz's *The Traitor*, a Dialectical Inquiry into the Self", *Prose Studies*, vol. 8, núm. 2, pp. 81-96.

MUÑOZ, J. y RIBA, J. (ed), 1999: *Treball i Vida en una economia global*. Barcelona: Edicions Llibreria Universitària.

NAREDO, J. M., 1996: *La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*. Madrid: Siglo XXI.

— y PARRA, Fdo. (comps), 1993: *Hacia una ciencia de los recursos naturales*. Madrid: Siglo XXI.

NAVILLE, P. et altri, 1969: "Sociologie du travail", *L'année Sociologique*, núm. 20, 3ª serie, pp. 429-494.

NEGREY, C., 1990: "Contingent Work and the Rhetoric of Autonomy", *Humanity and Society*, vol. 14, núm. 1, pp. 16-33.

OFFE, C., 1992: *La gestión política*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.

— [1984] 1992: *La sociedad del trabajo. Problemas estructurales y perspectivas de futuro*. Madrid: Alianza.

— 1996: *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Madrid: Sistema.

— y otros, 1997: *¿Qué crisis? Retos y transformaciones de la sociedad del trabajo*. Donostia: Gakoa.

OIT, 1997: *El trabajo en el mundo 1997-98. Relaciones laborales, democracia y cohesión social*. Ginebra.

OVEJERO LUCAS, F., 1994: *Mercado, ética y economía*. Madrid: Icaria.

PARANQUE, R., 1969: *La semana de treinta horas*. Barcelona: Redondo.

PIERSON, C., 1995: "Estados y sociedad civil. Últimas contribuciones del análisis postmarxista", *Debats*, núm. 11, p 68-74.

POSTER, M., 1975: *Existential Marxism in Postwar France*, Princeton: Princeton University Press.

POWER, M., 1992: "After Calculation? Reflections on Critique of Economic Reason by André Gorz", *Accounting, Organizations & Society*, vol. 17, núm. 5, pp. 477-499.

PRIETO, C., (ed.) 1999: *La crisis del empleo en Europa*. Valencia: Germania. 2 vol.

RACIONERO, L., 1983: *Del paro al ocio*. Barcelona: Anagrama.

RANSOME, P.: "Review of André Gorz's *Critique of Economic Reason*", pp. 561-565.

RAVENTÓS, D., 1999: *El derecho a la existencia. La propuesta del subsidio universal garantizado*. Barcelona: Ariel.

RECIO, A., 1997: *Trabajo, personas, mercados. Manual de economía laboral*. Barcelona: Icaria.

— 1998: "Reducción de la jornada de trabajo y empleo: interrogantes en torno a una consigna popular", en VV.AA., *El libro de las 35 horas*, Barcelona: El Viejo Topo, pp. 197-228.

REINA, J.L., 1999: *Apunte sobre sindicalismo y formación profesional*. Madrid: Trotta.

RIECHMANN, J., 1994: *Los verdes alemanes*. Granada: Ecorama.

— et altri, 1995: *De la economía a la ecología*. Madrid: Trotta.

— 1998: "Empleo en la transición hacia una sociedad sustentable: posibilidades y límites", en García Calavia y Antonio Santos (ed.), *El reparto de trabajo*, Vol. 2. Alzira: Germania.

— y FERNÁNDEZ BUEY, FCO., 1995: *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*. Barcelona: Paidós.

— y RECIO, A., 1997: *Quien parte y reparte... El debate sobre la reducción del tiempo de trabajo*. Madrid: Icaria.

— y FERNÁNDEZ BUEY, FCO., 1998: *Trabajar sin destruir. Trabajadores, sindicatos y ecologismo*. Madrid: HOAC.

RIFKIN, J., [1995] 1997: *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era*. Barcelona: Paidós.

RITZER, G., [1993] 1996: *La McDonalización de la sociedad. Un análisis de la racionalización de la vida cotidiana*. Barcelona: Ariel.

RIUTORT, B., 2001: *Razón política, globalización y modernidad compleja*. En prensa

SACRISTÁN, M., 1987: *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Barcelona: Icaria.

SANTOS, Ariovaldo de Oliveira., 1994: "O problema do sujeito em Gorz, Castoriadis e Touraine", *Boletim do Centro de Letras e Ciencias Humanas do Departamento de Ciencias Sociais da Universidade Estadual Londrina*, núm. 27, pp. 65-82.

SANTOS ORTEGA, A., 1998: "Experiencias concretas en el uso del tiempo de trabajo: textos para el debate", en García Calavia y Antonio Santos (ed.), *El reparto de trabajo*, Vol. 2, Alzira: Germania, 1998.

SARTRE, J.-P., [1943] 1989: *El Ser y la Nada*, Madrid: Alianza.

— [1948] 1992: *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Edhasa.

— 1958: "Les rats et les hommes", prefacio a A. Gorz, *Le Traître*.

— 1960: *Critique de la raison dialectique*, Paris: Gallimard.

— 1964: "El premio Nóbel de literatura", *Diálogos*, nº 14, nov.

SATOSHI, K., 1993: *Toyota i Nissan. L'altra cara de la productivitat japonesa: el punt de vista dels treballadors*. Barcelona: Columna/CONC.

SAYERS, S., 1986: "Work, Leisure and Human Needs", *Thesis Eleven*, núm. 14, pp. 79-96.

— 1991: "Gorz on Work and Liberation", *Radical Philosophy*, núm. 58, p. 18.

SENNETT, R. 1998: *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Madrid.

SHARPE, M.E. : "Review of André Gorz's *Strategy for Labor*", pp. 449-50.

SHERINGHAM, M., 1986: "French Autobiography: Texts, Contexts, Poetics", *Journal of European Studies*, vol. 16, núm. 61, pp. 59-71.

SILVA, J. P. da, 1993: *Alienation, Work and utopia: a study of the thought of Andre Gorz*, Ann Arbor: UMI Dissertation Services (tesis de doctorado)

STRANGE, G., 1996: "Which path to paradise? Andre Gorz, political ecology and the green

SUNKEL, O. y GLIGO, N., 1980: *Estilos de desarrollo y medio ambiente en América Latina*. México: FCE.

TAMAMES, R., 1995: *Ecología y desarrollo sostenible. La polémica sobre los límites del crecimiento*. Madrid: Alianza.

TATMAN, J. y LODZIAK, C., 1997: *Andre Gorz; a critical introduction*. Chicago: Pluto Press.

THOMPSON, E.P., 1995: *Costumbres en común*. Madrid: Alianza.

TOURAINÉ, A., 1992: *Crítica de la modernidad*, Madrid: Temas de Hoy.

— 1994: *¿Qué es la democracia?*, Madrid: Temas de Hoy.

VALARCHÉ, J., 1988: "Verité et ideologies du capitalisme. A propos d'un débat entre historiens et economistes", *Schweizerische Zeitschrift fur Geschichte*, vol. 38, núm. 2, pp.165-179.

VAN PARIJS, P., 1996: *Libertad real para todos. Qué puede justificar el capitalismo (si hay algo que pueda hacerlo)*. Barcelona: Paidós.

VVAA, 1998: *El libro de las 35 horas*, Madrid: El viejo Topo.

WEBER, M., [1904] 1985: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona: Ed. 62.

WENGER, M. G., 1990: "One Step Forwards? The Humanism of Andre Gorz". *Humanity of Society*, vol.14, núm.4, pp. 438-448.

WHITESIDE, K. H., 1997: "French ecosocialism: From utopia to contract", *Environmental Politics*, vol. 6, núm. 3, pp. 99-124.

WOOD, E. M., 1986: *The retreat from Class: A New 'True' Socialisme*, London: Verso.